27e ANNÉE (3e SÉRIE) **No 36** 7 SEPTEMBRE 1905

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'Edition complète ; *de 10 francs à* l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

Descartes et le Cartésianisme

(Deuxième article) [1]

Chapitre III. — La Doctrine

Dieu, l'homme, le monde : à ces trois chefs peuvent se ramener les opinions et les théories philosophiques de Descartes. Nous allons en faire l'exposition et la critique suivant le même ordre, en trois paragraphes.

§ 1er. — Dieu

En bon philosophe, Descartes, il faut le proclamer à sa louange, sentit l'importance capitale de la thèse qui prime toutes les autres : celle de l'existence de Dieu. Il la comprit d'autant mieux qu'il se voyait entouré « d'un flot d'Epicuriens, » comme il s'exprime dans une lettre, qu'il avait le devoir de combattre, sous peine de trahir et sa conscience et sa religion. C'étaient des empiristes, des matérialistes, des sceptiques, des incrédules, des athées, triste produit du mouvement philosophique du XVIe siècle qui, avec la Réforme, avait fortement ébranlé la foi et en même temps ruiné la philosophie chrétienne de la scolastique. Contre tous ces contempteurs de la croyance en Dieu, il voulut dresser une démonstration nouvelle rationnelle, basée « sur des preuves telles, dit-il, que je ne pense pas qu'il y ait aucune voie par où l'esprit humain en puisse jamais découvrir de meilleures [2]. » — Si l'intention était excellente, on ne saurait en dire autant de l'exécution, pour deux motifs : le premier, c'est que Descartes dépasse la mesure en attribuant à la thèse de l'existence de Dieu une importance qu'elle n'a pas et ne saurait avoir, et cela au grand détriment de notre raison ; le second, c'est que ses preuves n'ont qu'une valeur pour le moins discutable et fort discutée, et que d'ailleurs elles contiennent les germes d'où est sorti l'ontologisme. C'est ce que nous allons voir.

I. L'exagération. — Descartes s'était si bien emprisonné dans son doute absurde, qu'il ne pouvait en sortir sans violer la logique. En effet, ayant tout mis en question, jusqu'à sa propre existence, ayant ainsi répudié provisoirement tout critérium qui lui permît de distinguer une vérité certaine d'une chimère, il ne pouvait plus et il ne devait pas, quand il arriva au fait de sa pensée, affirmer ni *Je pense*, ni *Je suis ;* tout ce qu'il pouvait conclure c'était ceci : « *Il me semble* que je pense et que je suis. » Il passa outre, entraîné par l'évidence irrésistible de cette double perception qu'il dressa devant le scepticisme comme une infranchissable barrière.

Grâce à son inconséquence, le voilà donc sorti de son doute ; mais une autre inconséquence va l'y précipiter de nouveau. S'il y a un Dieu, se dit-il, et si ce Dieu a voulu — ce qui est facile à sa toute-puissance — faire de l'intelligence humaine le jouet d'illusions perpétuelles, en sorte qu'elle s'abuse même dans les choses qu'elle croit connaître avec une évidence très grande, il n'y a plus rien de stable, rien de certain. Il faut donc prouver que Dieu existe et qu'il ne peut être trompeur. « Sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas qu'il me soit possible d'être jamais certain d'aucune chose. » L'exagération est dans ces paroles, donc aussi l'erreur, sans compter la pétition de principe.

Imaginer un Dieu qui, peut-être, aurait pris plaisir à donner aux hommes une intelligence ayant pour mission de les tromper ; inférer de là la nécessité de douter encore provisoirement même des choses les plus manifestes : quelle conception étrange, maladive, pourrait-on dire ! Elle démolit tout ce que le philosophe a établi si péniblement jusqu'ici, et le met en contradiction avec lui-même. Tout à l'heure sa pensée et son existence, son âme et son corps, avec eux le monde phénoménal qui l'entoure étaient des vérités indiscutables, parce qu'évidentes ; maintenant elles ne sont plus que douteuses, incertaines, jusqu'à ce

[1] Voir le no du 4 mai.
[2] *Epître aux Doyens et Docteurs de la Faculté de théologie de Paris.*

que soit démontrée l'existence de Dieu. Mais puisqu'auparavant il ne peut être sûr de rien, pas même de son existence ni des vérités les plus simples dont l'évidence immédiate crève les yeux, comment donc s'assurera-t-il de la vérité de sa démonstration relativement à l'existence de Dieu ? Uniquement par l'évidence de l'idée qu'il en a, selon ses propres principes. Ce sera donc l'évidence de son idée qui garantira l'existence de Dieu, et l'existence de Dieu qui à son tour garantira l'évidence du *Cogito* et de tout le reste. Tel est le nouveau cercle vicieux tant reproché à Descartes par ses contemporains, et dont il ne pouvait sortir que par une nouvelle inconséquence. Mais il y a plus grave dans sa théorie.

Il est très vrai que l'*existence* de Dieu est la cause et le support ultime de toute vérité, comme il est la cause et le soutien de tout être : si Dieu n'existait pas, rien ne serait ni existant, ni même possible. Mais il n'est pas vrai que la *connaissance* de l'existence de Dieu soit pour nous le principe et la garantie de toute connaissance. Avant même tout soupçon de l'existence de Dieu, l'homme peut être bien certain de son existence d'abord, et aussi de beaucoup d'autres choses : « Un athée, a dit Leibniz, peut être géomètre. » Donc, c'est à tort que Descartes fait reposer toute certitude sur la preuve de l'existence de Dieu. Il confond ainsi deux choses parfaitement distinctes : l'importance de l'*existence* de Dieu, et l'importance de la *connaissance* de cette même existence. En second lieu, il se met en contradiction avec les faits de l'expérience quotidienne et universelle. En troisième lieu, il nie la valeur de la raison humaine, puisqu'il place la base de la certitude, et de toute certitude, dans l'autorité de Dieu, tandis qu'elle a son fondement dans la raison dotée de la faculté naturelle de parvenir à la vérité. Il méconnaît le caractère essentiel de la certitude, en l'appelant du dehors, alors qu'elle est un fait interne, qui a pour cause la puissance intellectuelle elle-même.

En effet, nous possédons une lumière personnelle, notre intelligence ; elle a une clarté qui lui est propre et tout ce qui est nécessaire pour éclairer les objets à sa portée. Les faits de conscience d'abord, elle les perçoit et les affirme invinciblement. Ensuite les vérités générales, comme celles-ci par exemple : « Le *oui* et le *non* ne sont pas identiques ; il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas sous le même rapport ; le tout est plus grand que la partie ; deux et trois font cinq, etc. ; » en un mot tous les premiers principes d'où découlent les conclusions scientifiques particulières, ces conclusions elles-mêmes quand elles sont rigoureusement déduites, notre raison les saisit dès qu'ils lui sont présentés, elle y adhère sans hésiter parce qu'elle les voit dans sa propre lumière et qu'ils s'imposent avec un caractère de nécessité absolue, avant toute démonstration, quand même elle n'apercevrait point le lien qui les rattache à Dieu, disons plus, quand même par une aberration étrange il lui plairait de nier Dieu, la première source de la vérité.

Voilà encore un point de doctrine cartésienne qu'il est impossible d'harmoniser avec la philosophie chrétienne traditionnelle.

II. La preuve de l'existence de Dieu. — C'est une tradition suivie par tous les philosophes dignes de ce nom, de baser la démonstration de l'existence de Dieu sur des preuves de trois ordres différents : 1° les preuves *physiques*, tirées de la considération du monde et de l'univers, et fondées toutes sur une vérité rationnelle, le principe de causalité ; 2° les preuves *métaphysiques*, tirées de vérités appartenant à l'ordre intellectuel, constatées par la raison ; 3° les preuves *morales*, qui ont leur point de départ dans la conscience humaine et l'ordre moral qui est sa loi. Appuyé sur cette démonstration où se concentrent tous les éléments imaginables de conviction scientifique, le dogme capital de l'existence de Dieu défie toute contradiction.

Descartes, je ne sais pourquoi, a voulu innover, et certes, la vérité n'y a pas gagné. D'abord il laissa complètement de côté les preuves physiques et les preuves morales. Des preuves métaphysiques il négligea, ou à peu près, la principale, celle qui est la plus inattaquable et le soutien de toutes les autres, savoir, la preuve par l'existence des êtres contingents d'où ressort en toute rigueur l'existence de Dieu comme *Etre nécessaire*. Je dis : à peu près. Car, s'il l'a touchée, ce ne fut que *per transennam*, d'une façon indirecte et d'une main peu heureuse. C'est quand il a dit : « Si j'existe, moi qui ne suis rien, à plus forte raison Dieu existe, lui qui est tout ; je suis donc plus certain de l'existence de Dieu que de la mienne. » Ce langage signifie que, pour lui, l'existence de Dieu est une vérité évidente par elle-même, et donc s'impose ; ce qui est faux. Elle est évidente *en soi*, dit saint Thomas *(I P., q. II, a. 1)*, mais non *relativement à nous*. En soi, *oui*, parce qu'en Dieu l'essence et l'existence se confondent, et conséquemment l'attribut *existence* est nécessairement contenu dans le sujet *essence* de Dieu. Pour nous, *non*, parce que notre raison laissée à elle-même, loin de pouvoir connaître par une vue immédiate et sûre l'essence divine, n'arrive que péniblement et par la voie du raisonnement à une notion exacte de Dieu ; la philosophie antique et aussi la moderne, émancipée de l'Evangile, le prouvent surabondamment.

Ajoutons, avec le même Docteur, deux autres arguments très simples. Il est des hommes, déraisonnables sans doute, qui nient l'existence de Dieu, non seulement de bouche, mais aussi de cœur, selon la parole de l'Ecriture : *Impius dixit in corde suo : Non est Deus.* (Ps., XIII, 1). Or, cela serait impossible si l'existence de Dieu était connue par elle-même aussi clairement que le sont les premiers principes, tel que « la partie est moins grande que le tout. » En outre, dit encore saint Thomas, tout ce qui se prouve n'est pas évident

en soi ; ainsi on ne se fatiguera pas à prouver que le tout est plus grand que la partie. Or, tous les philosophes ont voulu prouver l'existence de Dieu ; ce qui est un aveu bien clair que cette vérité n'est pas connue en elle-même : car alors à quoi bon des démonstrations ? [1]

Toutes ces raisons prouvent que l'existence de Dieu n'est pas évidente *par elle-même et pour nous ;* que Descartes s'est trompé en affirmant qu'il est plus certain de cette existence que de la sienne propre ; qu'il se contredit lui-même en voulant la démontrer, dès lors qu'il la déclare parfaitement évidente ; qu'enfin l'école cartésienne et les ontologistes ayant admis ce principe comme base de leurs démonstrations *a priori* de l'existence de Dieu, n'ont pu que s'égarer en des déductions aussi fausses que le principe lui-même. Mais reprenons notre exposé des preuves de Descartes.

Parmi les preuves métaphysiques une seule lui agrée, et il faut avouer qu'à la mettre en relief et à la défendre il a déployé une grande vigueur d'esprit. C'est la preuve dite *ontologique* ou *logique*, la preuve par l'*Idée*, si concluante à son avis « qu'il ne pensait pas que l'esprit humain en puisse jamais découvrir de meilleure », tandis qu'au contraire la grande majorité des philosophes, saint Thomas en tête, la considèrent comme caduque et sans valeur scientifique.

Cette *Idée* de l'Infini, de Dieu par conséquent, Descartes l'envisage sous deux aspects, lui fournissant chacun la matière d'un argument distinct ; mais la différence n'est guère que dans les termes, le principe restant le même. Il considère donc cette *Idée*, 1° dans son origine, 2° dans son objet ou son contenu. En voici un rapide exposé.

a) Dans son origine. — Je possède en moi l'idée d'un Etre infini. Ce fait intérieur a évidemment sa cause, comme tout autre fait interne ou externe. D'où me vient cette idée ? Ni de moi, ni de rien de ce qui est autour de moi ; car je suis fini, borné, aussi bien que tout ce qui m'environne, et le fini, soit qu'on l'additionne, soit qu'on le dépouille de toutes limites, ne saurait donner l'infini. Donc la notion ou l'idée d'un Etre infini ne peut venir que de l'Infini même existant réellement qui l'a gravée en moi, comme l'empreinte de l'ouvrier est imprimée sur son ouvrage. Donc cet Etre infini, Dieu, existe. — Fénelon, dans son traité de l'*Existence de Dieu*, a exactement et éloquemment reproduit l'argument cartésien de l'Idée de l'Infini, quant à son origine.

b) Dans son objet ou son contenu. — J'ai l'Idée très claire, très distincte d'un Etre infini, souverainement parfait. Tout ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte est vrai, et doit être affirmé de son objet. Or l'idée claire et distincte d'un Etre souverainement parfait renferme l'existence ; car l'existence est une perfection, et on ne peut pas plus concevoir un Etre infiniment parfait auquel manque l'existence qu'on ne peut concevoir une montagne sans vallée. Donc, cet Etre, Dieu, existe. — Au fond c'est l'argument de saint Anselme, que Leibniz a prétendu fortifier en le proposant sous forme d'enthymême : L'Infini est possible, donc il existe.

Cette preuve par l'Idée « est un chemin sûr, a dit Fénelon ; mais plus ce chemin est droit et court, plus il est inaccessible au commun des hommes. C'est une démonstration si simple qu'elle échappe, par sa simplicité même, aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles [1]. » Après lui, le cardinal Gerdil a exalté le même argument en ces termes : « Cette preuve est une démonstration aussi évidente qu'une démonstration géométrique, et renverse d'un seul coup toutes les vaines chicanes des athées. » Au premier aspect elle paraît fondée en raison ; il n'en est plus de même quand on l'examine de près, à tel point que les partisans de la scolastique n'hésitent pas à la rejeter comme un sophisme. Essayons d'en donner une critique.

1° *L'Origine de l'Idée de l'Infini.* De quel droit déjà Descartes affirme-t-il qu'il possède en lui cette idée, avec cette restriction que cette idée n'est nullement son œuvre ? Car, d'après ses principes, il ne sait pas encore s'il a une faculté capable de produire une idée quelconque sans le secours d'un objet extérieur ; dès lors il n'est pas admis à poser des limites à cette faculté même, dont il ignore la puissance.

En second lieu, il affirme que rien de ce qui l'entoure, pas plus que lui-même, ne saurait lui donner l'idée de l'existence de Dieu. Si ce principe est vrai, comment expliquer que saint Thomas, en qui l'on entend toute la tradition chrétienne, et après lui tous les philosophes spiritualistes, aient trouvé dans la contemplation de l'univers tous les éléments d'une démonstration irréfutable ? La raison qui appuie le principe, à savoir : Le fini ne contient pas l'infini et ne saurait le donner, n'est pas plus solide. Ici encore Descartes se trompe, et avec lui tous les ontologistes qui invoquent le même argument pour prouver que nous ne pouvons connaître Dieu que par une intuition innée, immédiate.

Sans aucun doute le fini ne contient pas l'infini réellement, *in re*, mais il peut le contenir *logiquement*, au moins d'une manière imparfaite. Remarquons-le ; il s'agit ici d'une connaissance. Pour que d'une chose nettement perçue on puisse s'élever à la connaissance d'une autre, il faut et il suffit que l'on aperçoive un rapport ou une relation quelconque de l'une à l'autre ; ce rapport qui les unit dans la réalité les unit aussi logiquement, c'est-à-dire dans l'esprit. Or, entre le fini et l'infini une relation nécessaire, évidente, existe, savoir, une relation de dépendance absolue, celle de l'effet à la cause efficiente. C'est assez pour conclure logiquement de l'une à l'autre, et du fini tirer l'infini. Mais comme entre les deux il n'y a

[1] Maumus, *op. cit.*, t. I, p. 73.

[1] *Exist. de Dieu*, 2e partie.

pas proportion d'entité ou de perfection, il s'ensuit que la notion du premier ne peut nous donner du second qu'une notion incomplète, imparfaite.

On aboutit à la même conclusion en considérant la nature du fini. Dans le fini il y a deux choses : l'entité qui le constitue, et la limitation de cette entité ou la négation d'une perfection plus grande. Or, l'entité est finie non pas sous le rapport d'entité, mais sous le rapport de limitation. Rien n'empêche que notre esprit fasse abstraction complète de la limite, pour ne voir que l'entité même ; alors il n'a plus devant lui que l'entité, l'être sans limites, absolu, par conséquent l'infini [1].

En troisième lieu, l'Idée de l'Infini a pour origine première l'Infini lui-même, qui l'a gravée en nous. Donc, elle est *innée*, nécessaire par conséquent à la constitution intellectuelle de notre âme ; nous la possédons en naissant comme un germe qui se développe avec le temps, comme une disposition habituelle à l'état direct, latent, qui passe ensuite à l'état réflexe et ainsi devient une connaissance réfléchie. Cette théorie est inadmissible. D'après saint Thomas et les scolastiques, nous n'avons pas d'idées innées, c'est-à-dire de notions rationnelles proprement dites, ou de notions absolues, nécessaires, telles que celles d'*être*, de *vrai*, de *bien*, surtout celle d'*infini ;* mais nous avons la *faculté naturelle ou innée* de les produire. Notre âme est une table rase où rien n'a été écrit, si ce n'est l'*activité intellectuelle ;* car être spirituel, donc intelligent, elle est essentiellement active. Mais dans sa condition présente, en raison de son union avec un corps, son activité ne peut s'exercer que moyennant le concours simultané de l'imagination, des sens par conséquent et de la sensation. A l'aide des perceptions sensibles, l'intelligence forme par l'abstraction et les opérations qui l'accompagnent les idées rationnelles, les notions absolues, qui servent à produire tous les autres actes de connaissance. C'est ainsi que l'Idée d'infini est une idée *acquise*, par une double abstraction : la première qui forme le concept général de fini, la deuxième qui, par voie d'élimination de toute limite et par l'addition de l'idée de l'excellence, parvient à concevoir Dieu comme infini et parfait. *(Tongiorgi).*

En quatrième lieu, la conclusion : *l'Infini, Dieu existe*, que Descartes tire, non pas précisément de l'Idée *en soi*, mais de *sa présence* au dedans de nous, présence qui ne peut s'expliquer autrement que par l'action immédiate de l'Infini qui nous a créés, cette conclusion, dis-je, est sans valeur, pour toutes les raisons ci-dessus démontrant sinon la fausseté absolue des prémisses, du moins leur peu de solidité.

2° *L'objet ou le contenu de l'Idée de l'Infini.* Pour Descartes, cette idée est *positive*, c'est-à-dire qu'elle nous fait percevoir l'infini par l'être réel qu'il possède, qu'elle en exclut absolument toute négation d'être, tout défaut, et le montre comme l'être souverainement parfait. Mais de toutes les perfections la plus essentielle, sinon la première, est pour l'infini l'existence ; car s'il n'avait pas cette réalité fondamentale, il ne pourrait jamais l'acquérir ni par lui-même ni par un autre. Donc, on ne peut percevoir l'infini, souverainement parfait, sans le percevoir existant.

Pour saint Anselme aussi l'idée de l'infini est uniquement *positive*, bien qu'elle soit non pas innée mais acquise, différence qui n'intéresse en rien la valeur de la preuve. Il conçoit l'infini, Dieu, comme l'Etre tel qu'on ne peut en imaginer un plus grand. Evidemment ce concept inclut l'existence, non seulement dans l'intelligence, mais encore dans la réalité, *in re ;* puisque si l'infini n'existait que dans l'esprit, je pourrais concevoir un être plus parfait, plus grand, existant à la fois dans mon intelligence et dans la réalité. Donc, ou je n'ai pas la notion exacte de l'infini, ou l'infini que je perçois existe réellement en lui-même.

Cette conclusion du saint Docteur est-elle légitime ? Saint Thomas ne l'admet point. « Quand même, dit-il, on accorderait que le mot Dieu réveille dans la pensée l'idée d'un être tel qu'on ne puisse en imaginer un plus grand, il ne s'ensuivrait pas que cet être existe en réalité. On ne pourrait l'en déduire logiquement qu'en admettant qu'il y a, *in rerum natura*, un être tel qu'on ne puisse en concevoir un plus grand ; or, c'est précisément ce qui n'est pas accordé de ceux qui nient l'existence de Dieu [1], » et ce qui n'est nullement prouvé ni par saint Anselme, ni par Descartes dont l'argument pèche par le même défaut. Remarquons-le en effet : l'un et l'autre raisonnent dans l'ordre idéal, et ne s'appuient sur aucun fondement physique, concret. De l'idée sur laquelle ils travaillent ne peut sortir qu'une réalité idéale, subjective. Peut-être la réalité concrète, objective, lui est-elle conforme ? En tout cas, ils ne sauraient l'affirmer d'après les prémisses, à moins de violer une loi essentielle de la logique, un axiome admis universellement, à savoir : Il n'est pas permis de conclure de l'idée à l'objet, de l'état idéal à l'état réel, *a statu ideali ad statum realem non valet illatio.* Pour se défendre, Descartes invoque la *réalité objective* des idées. Pas de différence entre elles, dit-il, si on les considère comme des façons de penser ; mais étudiées comme représentant quelque chose, elles sont « fort différentes les unes des autres. » Ainsi l'idée de la substance infinie « a certainement en soi plus de réalité objective que celles par qui les substances finies sont représentées. » — Mais d'abord, que dans l'idée il y ait une réalité objective, c'est une hypothèse qu'il faudrait démontrer. Affirmer ensuite que l'idée de Dieu contient plus de réalité objective que toute

[1] Cf. Zigliara, *Ontolog.*, l. II, c. 3, x-xi.

[1] *Sum. Th.*, 1ª P., q. II, art. 1 ; *Contra Gent.*, c. xi.

autre, c'est admettre que Dieu existe et prouver son existence par son existence même. Nouveau cercle vicieux, nouvel accroc à la logique.

Non, entre l'existence idéale et l'existence réelle il y a un abîme que seule peut combler la démonstration de la réalité de l'objet. Et c'est pourquoi l'Ange de l'Ecole n'admet aucune preuve idéale, *a priori*, de l'existence de Dieu, toute preuve de ce genre n'aboutissant qu'à une abstraction. Suivant une voie diamétralement opposée, il part d'un fait indiscutable, l'existence des créatures, et des effets contingents remontant à la cause efficiente nécessaire il conclut par une démonstration rigoureuse à l'existence de Dieu. La route est plus longue, parce qu'elle est indirecte ; mais c'est la seule sûre, elle aboutit, tandis que n'aboutit point la route cartésienne et ontologiste [1]. Descartes n'a pas réussi à prouver l'existence de Dieu par l'Idée, ou du moins sa preuve reste contestée.

III. Les attributs de Dieu. — Descartes n'a fait qu'effleurer la question des attributs divins ; personne parmi les philosophes de l'école traditionnelle ne songera à s'en plaindre. Voici le principe d'après lequel, dit-il, il pourra les déterminer : De toutes les choses dont je trouverai en moi quelque idée, je n'aurai qu'à considérer si c'est ou non une perfection de les posséder, bien assuré qu'aucune de celles qui marquent une imperfection n'est en Dieu, mais qu'il a toutes les autres. — Ce qui revient à dire : « Tous les attributs divins se tirent de l'infinie perfection de Dieu, comparée aux qualités finies des créatures. » Ce principe, très vrai en soi et point du tout nouveau, contient le germe de toutes les doctrines qui seront développées par Malebranche et Leibniz ; le tout est de l'interpréter sagement. Descartes, qui n'en a fait qu'une application fort abrégée, s'est cependant trompé sur un point de haute importance, je veux dire la volonté libre et souveraine de Dieu à l'égard des vérités éternelles. Ici il a commis une erreur des plus graves, et nous devons la signaler.

En vertu de sa toute-puissance Dieu a créé librement le monde, et il le conserve par sa seule volonté libre. Mais la puissance et la volonté de Dieu s'étendent non seulement à l'existence et à la permanence du monde, mais encore à son essence ; en sorte que les vérités éternelles et métaphysiques qui expriment l'essence des choses et leurs relations nécessaires, dépendent entièrement de la volonté de Dieu comme les choses créées elles-mêmes, de Dieu qui, en qualité de législateur souverain, les a ordonnées et établies de toute éternité, et en toute liberté. « C'est, — en effet, — parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, comme un roi établit les lois en son royaume [1]. »

Les vérités éternelles auraient donc pu être tout autres qu'elles sont ? Deux et deux égaler cinq au lieu de quatre ? La partie être plus grande que le tout ? Oui, si Dieu l'eût voulu. Comment cela eût-il pu se faire ? « J'avoue bien que nous ne pouvons le comprendre ; mais d'un autre côté je comprends fort bien qu'il eût été très facile à Dieu d'ordonner tellement certaines choses, que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont... Il a été aussi libre pour faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence soient égales, que pour créer le monde. »

Ainsi, la liberté souveraine que Descartes attribue ici à Dieu, c'est la liberté d'*indifférence*, c'est-à-dire une liberté affranchie de toute règle, de toute considération d'ordre, de toute raison. Rien de plus catégorique que sa profession de foi philosophique sur ce point, mais aussi rien de plus étrange et de plus faux. Leibniz en était stupéfait, au point qu'il refusait d'y voir autre chose qu'un jeu d'esprit, une des « ruses » du fameux novateur en philosophie. « Est-il possible de croire, écrit-il de sa plume si spirituelle, que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble que parce que Dieu le leur a défendu, et qu'il aurait pu leur donner un autre ordre qui les aurait toujours fait aller de compagnie ? Le beau paradoxe que voilà ! [2] » Eh bien ! ce paradoxe Descartes l'a commis sciemment, et il l'a soutenu bravement comme un dogme inclus dans l'Idée de l'Etre souverainement parfait, donc Maître absolu de tout, en « quelque genre que ce soit. »

Ebloui, hypnotisé par cette Idée, il n'a pas vu qu'il faisait de Dieu l'être méprisable par excellence, parce que capable de vouloir l'immoral et l'absurde. — L'immoral ? En effet, sa théorie nie implicitement la distinction réelle, primitive et fondamentale entre le Bien et le Mal. Si cette différence pouvait être ou n'être pas dans les choses, c'est donc qu'elle n'est pas essentiellement en Dieu créateur ; et alors que penser d'un Dieu pour qui le Bien serait le Mal, et *vice versa* ? — L'absurde ? Oui encore ; car Dieu pourrait vouloir ce qui répugne intrinsèquement, ce qui implique contradiction, comme le oui et le non, l'être et le non-être en même temps et sous le même rapport, en un mot ce qui est déraisonnable, absurde.

Il y a plus. Descartes n'a pas vu davantage qu'il ouvrait ainsi la voie au scepticisme universel, attendu qu'il détruisait la valeur et la légitimité du principe de contradiction, loi nécessaire de l'esprit humain et condition essentielle de la

[1] Cf. Zigliara, *Theol.*, l. I, c. I, art. 2 ; Maumus, *op. cit.*, t. I, ch. 2, 4, 5.

[1] *Lettre au P. Mersenne.*
[2] *Théodicée*, 2e part., § 185.

science ; qu'en conséquence sa théorie était incompatible avec la nécessité de la vérité scientifique.

Non, Dieu n'est pas libre à l'égard des vérités métaphysiques, éternelles, pas plus qu'il n'est libre par rapport à l'amour infini qu'il a pour lui-même. Ces vérités sont dans son intelligence, océan sans bornes de la vérité infinie ; elles y sont éternelles comme l'intelligence divine, nécessaires et immuables comme elle.

En résumé, la doctrine de Descartes sur Dieu exposée dans ce paragraphe est en opposition à peu près complète avec celle de la philosophie traditionnelle. Exagération erronée de l'importance attribuée à la connaissance de Dieu comme fondement de toute certitude ; insuffisance, sinon nullité positive, de la preuve de l'existence de Dieu par l'Idée de l'infini ; erreur manifeste sur la liberté de Dieu à l'égard des vérités éternelles ou absolues ; et comme conséquence, germes nombreux de subjectivisme idéaliste, d'ontologisme et de scepticisme : voilà plus qu'il ne fallait pour mériter la censure de l'Eglise. — On nous demandait s'il serait possible de ramener cette doctrine à la vérité catholique. Nous ne le pensons point ; correction faite en tout cas, qu'en resterait-il qui n'ait été enseigné par les philosophes chrétiens ?

§ 2. — L'Homme

Après s'être élevé de l'homme à Dieu, et avoir reconnu dans l'existence de l'Etre souverainement parfait, incapable de se tromper et de tromper, le fondement ontologique de l'autorité irrésistible de l'évidence, Descartes redescend de Dieu à l'homme, second objet nécessaire des études du philosophe. La nature de l'homme, ses facultés, ses idées, ses passions : à ces quatre points se ramène toute sa doctrine anthropologique. Nous allons les examiner successivement.

I. — *Nature de l'homme*

1. — Qu'est-ce que l'homme, d'après Descartes ? La vieille philosophie avait toujours répondu : « L'homme est un animal raisonnable, » unissant ainsi dans la définition même les deux éléments qui forment sa nature spécifique complète. Descartes n'admet pas cette définition : d'abord parce qu'il n'est pas encore sûr si l'élément *animal*, le corps, est en lui une réalité ; ensuite parce que ses idées sur l'essence, la nature de l'homme et du moi humain le conduisent à n'en pas tenir compte, ou à peu près. Pour lui donc, l'homme est « une chose qui pense, » par la raison qu'il ne se connaît que dans la conscience, et la conscience ne lui révèle qu'une chose : sa pensée ; *cogito, ergo sum*. Il pense, donc il est un esprit, un entendement, une raison ; il est une *âme*. Mais qu'est-ce que l'âme ou l'esprit ?

2. — C'est une *substance*, et non un mode ou un accident. Une substance, c'est-à-dire un être qui existe « de manière à n'avoir pas besoin d'un autre pour exister ; » définition ambiguë à laquelle, en critique pacifique à l'excès peut-être, nous donnerons la seule signification juste qu'elle puisse avoir, celle d'un être qui est et subsiste en lui-même, et qui n'est pas *supporté* par un autre ; car en nous, de même qu'en tout être d'ailleurs, la substance est la réalité permanente, sujet et principe un et immuable en soi des phénomènes variés que perçoit la conscience.

C'est une substance *simple*, sans étendue, sans distinction de parties, « entièrement indivisible », et en conséquence immatérielle, absolument distincte du corps, et pour cela spirituelle. Observons ici que Descartes s'est trompé, en concluant de la simplicité à la spiritualité, de laquelle du reste il ne donne pas une notion précise. La première se conçoit sans la seconde ; la seconde au contraire inclut nécessairement la première et y ajoute un élément spécifique, l'intelligence. Tout être spirituel est simple ; car les opérations intellectuelles ayant pour caractères l'inétendue, l'indivisibilité, l'activité, il est contradictoire, impossible par conséquent, qu'elles soient le produit d'un principe matériel, essentiellement étendu, divisible, inerte. Mais tout être simple n'est pas pour cela spirituel ; en preuve, l'âme des bêtes qui est simple, et c'est tout. Descartes n'a donc pas fait sur ce point les distinctions nécessaires, et nous ne pouvons souscrire à l'éloge immérité qui lui fut décerné, d'avoir, le premier, bien compris et bien prouvé la spiritualité de l'âme. Il a plutôt embrouillé la question : 1° en ne mettant pas en assez grande évidence les deux aspects qu'elle présente ; 2° en soutenant que la conscience, seule, suffit pour démontrer la spiritualité. Non, la conscience observe bien, il est vrai, les faits psychologiques et en constate la simplicité, mais pour établir que ces phénomènes ne peuvent procéder que d'un principe immatériel et spirituel, il faut de plus l'intervention de la raison.

3. — C'est une substance, mais quelle est son *essence* ou sa *nature ?* L'essence considérée en elle-même se définit : Ce par quoi une chose est ce qu'elle est, *id quo res est id quod est ;* c'est, comme l'appelle Bossuet, le fond de la substance, où gisent les propriétés constitutives sans lesquelles un être ne peut ni exister, ni être conçu. Considérée comme principe d'action, l'essence s'appelle *nature*, et se définit : Le principe interne des actes produits et des modifications reçues. Dans l'âme humaine, quel est ce principe, quel est ce fond qui la fait ce qu'elle est ?

Descartes répond : C'est la pensée actuelle. « Mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser..., comme il est de la nature de la lumière de luire. L'âme pense toujours. » Mais qu'est-ce qu'une chose qui pense ? L'explication, inédite jusqu'à

lui, la voici : « Une chose qui pense est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. » — « Vous en dites beaucoup, lui objecte Gassendi ; vous dites que vous êtes une chose qui *sent*. De vrai, cela m'étonne, vu que vous avez déjà ci-devant affirmé le contraire. » En effet Descartes ne sait pas encore s'il a un corps, comment peut-il affirmer qu'il sent, puisque la sensation est impossible sans le corps ?

Mais qu'elle est étrange, sa conception de la pensée, et par là-même de l'essence de l'âme ! Sous ce nom en effet il comprend non seulement les opérations de l'entendement, mais encore celles de la volonté, de l'imagination et des sens, en tant que nous les apercevons immédiatement en nous ; et par conséquent même certaines fonctions de la vie végétative, même les mouvements exécutés par les membres. Et tout cela, en bloc, dans un pêle-mêle indéfinissable, c'est, moyennant que nous en avons conscience, la pensée, c'est l'essence de l'âme, c'est l'homme, et tout l'homme ! Jamais philosophe n'a parlé ainsi, ni le vulgaire non plus dont le simple bon sens doit compter aux yeux du vrai philosophe. Penser, vouloir, imaginer, sentir sont des actes distincts, de l'aveu de tous ; les confondre, les identifier en quelque sorte, c'est aller à la fois contre la droite raison et contre l'enseignement universel.

Il y a plus. L'identification des opérations entraîne inévitablement celle des puissances ou facultés. Que devient en effet ce principe indiscutable, que des actes distincts nécessitent des facultés distinctes ? Car la faculté est essentiellement ordonnée à l'acte, l'œil est fait pour voir, l'intelligence pour comprendre, la volonté pour vouloir ; à chaque puissance son rôle propre, exclusif ; l'acte par conséquent n'est que la puissance en exercice, son complément, sa perfection, et autant d'actes divers, autant de facultés diverses. Confondre les opérations en les ramenant à une seule, c'est donc confondre aussi les puissances, les unifier en un seul principe ; or ici, Descartes est en contradiction avec tous les philosophes, qui ont toujours reconnu dans l'âme plusieurs facultés bien distinctes.

En outre, ce n'est pas une exagération d'affirmer que, par sa théorie de la pensée embrassant *toute* modification dont nous avons conscience, le philosophe s'est placé carrément sur le terrain du sensualisme, et même du matérialisme pur. Mais voici qu'il embrouille tout et se contredit en se jetant dans un spiritualisme exagéré et voisin de l'idéalisme. Voyez en effet. D'abord, un de ses principes les plus chers c'est que, pour l'homme, le seul moyen de connaître la vérité avec certitude est l'évidence soit médiate, soit immédiate, et la déduction rationnelle ; l'expérience ne compte pas, parce qu' « elle est trompeuse, tandis que l'entendement ne raisonne jamais mal. » Rien de plus faux, car de là découle cette conséquence absurde : qu'il faut admettre sans hésitation les opinions contradictoires présentées si souvent par les philosophes, comme fondées sur des déductions rationnelles. Ensuite, n'est-ce pas du spiritualisme outré, avoisinant l'idéalisme sceptique, cette importance exagérée attribuée, à l'exclusion de l'expérience, à la pensée comme phénomène subjectif, et par elle, où tous viennent se confondre, à tous les faits de conscience ? Spiritualiste ici, matérialiste là, voilà Descartes, trop souvent incohérent dans ses théories. Mais poursuivons notre critique de l'essence de l'âme.

La pensée, propriété nécessaire de la substance de l'âme, de qui dépendent toutes les autres qui n'apparaissent que comme des modalités de celle-là, est donc son attribut essentiel, et comme tel c'est lui qui « constitue l'essence et la nature de la substance qui pense », de l'âme par conséquent. Descartes affirme et ne prouve point. Mais laissons ce détail, et voyons les erreurs.

La première, c'est l'affirmation que l'attribut essentiel constitue l'essence ou la nature d'une substance. — Un attribut, fût-il essentiel, n'est qu'une qualité nécessaire ; or la qualité découle de la substance et l'affecte, mais il n'est pas et ne saurait être la substance ; il appartient à la catégorie des accidents. Ajoutons qu'il est pour le moins téméraire d'avancer, comme le fait Descartes, que la connaissance des attributs essentiels suffit pour donner la connaissance de la substance. Ainsi nous savons quels sont les attributs de la vie, et nous ignorons ce qu'est la vie elle-même [1].

Le seconde erreur, la voici. Si la pensée entendue à la façon de Descartes est l'essence de l'âme, il s'ensuit que c'est par l'essence de l'âme que l'homme comprend, veut, sent, etc. ; en d'autres termes, l'essence de l'âme est le principe *immédiat* de toutes les opérations, et donc entre les facultés et l'essence il n'y a qu'une distinction nominale ou de raison, mais nullement une distinction réelle. Or, d'après saint Thomas, cette opinion est insoutenable pour les raisons qui suivent. *a)* La diversité des opérations exige, nous l'avons dit plus haut, pareille diversité de facultés. Or l'essence de l'âme, de même que toute autre essence, est un principe un, unique ; donc elle ne peut être le principe immédiat d'opérations distinctes, qui nécessitent des puissances également distinctes. — *b)* La pensée est assurément une action de l'intelligence. Or, dit l'Ange de l'Ecole, il est impossible que l'action d'une créature quelconque soit sa substance même, parce que l'action n'est qu'un accident. Ensuite l'action est la perfection de la faculté qui demeure en puissance, incomplète par conséquent, tant qu'elle n'agit pas ; or il ne se peut que, n'étant pas acte pur, elle soit à elle-même sa propre perfection, car il répugne d'admettre qu'une chose soit sous le même rapport parfaite et imparfaite. Donc la pensée, qui est l'action, est distincte de la

[1] Maumus, *op. cit.*, t. I, p. 252.

faculté qui est l'intelligence ; et comme celle-ci est ordonnée à celle-là et comprise dans le même genre de l'être, l'accident, elle est par là-même distincte de l'essence, aussi bien que l'action elle-même. — *c)* S'il était vrai que l'essence de l'âme fût le principe immédiat de ses opérations, il s'ensuivrait, — comme Arnauld l'objectait à Descartes, — que toute âme humaine aurait actuellement et toujours toutes ses opérations ; dès lors elle serait toujours semblable à elle-même, incapable de se développer ou de dépérir, car l'essence d'un être ne change pas. Or tout cela est faux et contraire à l'expérience. L'âme est en puissance relativement à tous les actes ultérieurs, et l'essence est un acte ; donc la possibilité pour l'âme d'être en puissance ne peut lui venir que de ses facultés. D'où il faut conclure que l'essence n'opère pas immédiatement et qu'elle se distingue des facultés.

Bossuet n'a pas hésité à se ranger à l'opinion des scolastiques. Dans sa *Tradition des nouveaux mystiques* (ch. XII, section VI), sous ce titre : *Ce qu'on appelle le fond de l'âme*, il condense en ces quelques lignes, fermes comme sa raison, tous les reproches que l'on peut adresser à la théorie, sinon inventée, du moins admise par Descartes et ses partisans : « C'est, ce me semble, une étrange métaphysique de dire que le fond de la substance de l'âme soit seulement penser et vouloir. Car, ou vouloir et penser c'est la même chose, et en ce cas la volonté n'est pas distinguée de l'intelligence ; ou c'en sont deux, et dans ce cas l'âme aura deux substances : ou elle pourra changer de pensée et de vouloir, et en ce cas elle changerait de substance ; ou elle ne le pourrait pas, et ce serait la faire immuable et combattre l'expérience ; enfin, ou l'âme est son acte et son mode, ce qui est absurde par soi ; ou son pouvoir et son vouloir ne sont pas son acte ni son mode, et en ce cas on ne sait plus quel acte et quel mode elle peut avoir [1]. »

Concluons avec l'école philosophique traditionnelle, que l'essence de l'âme ou la propriété essentielle que nous concevons en elle avant toutes les autres, ce n'est ni la *pensée actuelle* selon Descartes, ni la *faculté de penser* selon Locke, ni la *sensibilité* d'après Condillac ; mais bien plutôt l'*activité spontanée et consciente*, attribut fondamental qui sépare radicalement l'esprit de la matière, et lui fait produire tous les actes propres à la sensibilité, à l'intelligence, à la volonté. *Anima est substantia activa, sui conscia.* (San Severino).

4. — Descartes s'est aperçu et convaincu, — on ne sait trop comment, puisqu'il refuse aux sens la perception des êtres corporels, — il s'est convaincu, dis-je, qu'il est non seulement une âme, mais aussi un corps. Le corps est une substance dont l'essence est l'étendue. Or l'étendue étant essentiellement divisible et composée de parties, et la pensée étant essentiellement indivisible et simple, il suit de là que le corps et l'âme sont deux substances non seulement distinctes, mais encore antithétiques et exclusives l'une de l'autre : le corps, substance absolument matérielle et inanimée, l'âme, substance absolument immatérielle et animée. Et cependant elles sont unies, et de leur union résulte le composé que nous appelons homme. A tort évidemment ; car en réalité l'homme véritable, le moi humain est la substance pensante ou l'âme seule ; le corps, lui, est simplement un instrument inerte, il ne vit pas, il n'est qu'une machine, indépendant de l'action de l'âme comme celle-ci dans son action est indépendante des mouvements du corps, de telle sorte que ni le corps n'influe sur l'âme par la sensation et les autres fonctions organiques, ni l'âme sur le corps par la volonté, quelles que puissent être les apparences ; et à supposer que le corps n'ait pas d'âme qui fasse manœuvrer les esprits vitaux d'après les sentiments qu'elle éprouve, il marcherait encore, comme l'horloge montée, par la disposition de ses organes.

Voilà, brièvement résumée, la brillante conception anthropologique du génial réformateur de la philosophie ! Comment après cela pourra-t-il essayer même un *Traité des passions*, si vraiment la séparation entre l'âme et le corps est si radicale, si absolue, si antithétique ? Heureusement qu'il est, avec... la logique, des accommodements. Descartes sait se contredire ; et arrivé à l'étude des passions humaines il ne se gênera pas pour enseigner : 1° que l'âme est unie à toutes les parties du corps et les anime toutes ; 2° qu'elle réside spécialement dans la glande pinéale, cette espèce d'appendice du cerveau ; 3° que c'est par les esprits animaux qu'elle agit sur le corps, et que celui-ci à son tour agit sur l'âme. On le voit, l'antinomie est complète entre les deux conceptions anthropologiques, celle du *Traité des passions*, et celle exposée plus haut dans la métaphysique. A elle seule, cette simple constatation suffirait pour condamner tout le système. Il importe cependant de signaler les erreurs principales qu'il contient ; nous ne ferons guère que les énumérer et mettre en regard la vérité philosophique admise par la tradition chrétienne.

1° Il est faux que le corps ne soit qu'une machine, un automate mis en mouvement par des forces semblables au feu « qui fait bouillir les vins nouveaux lorsqu'on les laisse cuver sur la râpe », ou encore à celui « qui s'allume dans le foin quand on le rentre avant qu'il ne soit sec. » Descartes l'affirme, mais ne le prouve point. C'était difficile en effet, son système allant directement contre toute expérience. Tous les phénomènes de la vie végétative et sensitive se produisent dans le corps ; est-ce qu'on les observe dans une machine ?

2° Il est faux que le corps soit une substance « séparée, indépendante. » C'est une substance

[1] Cf. Zigliara, *Psychol.*, l. III, art. 1 ; S. Thomas, 1ª P., q. LIV, art. 1-3 ; Maumus, *op. cit.*, t. I, ch. V.

distincte, de nature différente, oui, mais non séparée : l'âme humaine, en vertu même de son essence, exige d'être unie à un corps, dit saint Thomas [1] ; elle ne se conçoit pas sans le corps, pas plus que le corps ne peut se concevoir sans l'âme. « Du corps et de l'âme réunis, dit encore le même docteur, l'homme est formé, comme deux choses différentes servent à en former une troisième qui n'est ni l'une ni l'autre, car l'homme n'est ni le corps ni l'âme [2]. » « L'âme raisonnable est une substance intelligente, née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie [3]. » Donc ni séparation, ni indépendance du corps, mais union du corps avec l'âme ; rejeter cette conclusion c'est ressusciter le vieux dualisme psychologique absolu de Platon, condamné par Aristote d'abord, ensuite jusqu'à Descartes par tous les philosophes chrétiens, qui lui ont opposé le dualisme relatif et synthétique, seul acceptable et seul vrai.

3° Il est faux que le corps ne soit pas vivant. Le corps vit, et il est le sujet d'opérations vitales, non par lui-même sans doute, mais en vertu de son union avec l'âme. Car cette union n'est pas seulement une union *accidentelle* joignant ensemble deux actes ou deux forces ; c'est une union *substantielle*, c'est-à-dire l'union de deux substances qui se rapprochent, se compénètrent, se soudent en quelque sorte l'une à l'autre, de manière à former ensemble une nature nouvelle, le *composé* humain, et un nouveau et unique principe d'action n'appartenant ni à l'âme seule, ni au corps seul, mais au composé. Or, l'une de ces deux substances, l'âme, étant une substance vivante, bien supérieure à l'autre qui est inerte, en s'unissant à celle-ci, elle agit sur elle, l'étreint, la pénètre jusqu'aux dernières fibres, la gouverne, la met en mouvement, et sans changer son essence propre d'être matériel, la convertit en une substance vivante, capable alors d'opérations vitales. En d'autres termes, l'âme raisonnable est, comme l'appellent les scolastiques, la *forme substantielle* du corps, c'est-à-dire qu'elle lui donne, non par voie de création, mais de détermination, son être précis, concret ; ou encore, qu'elle dispose et actue de telle sorte la capacité de la matière pure, de soi absolument indéterminée, qu'elle devient corps humain et non pas tel autre corps. Et comme l'âme qui contient et possède *formellement* la vie du premier degré, ou la vie intellectuelle, contient aussi par là-même et possède *virtuellement* la vie des deux degrés inférieurs, végétative et sensitive, en s'unissant substantiellement et immédiatement au corps qu'elle fait sien, elle lui communique une partie de son activité ou de sa vie, la vie inférieure, la seule qui puisse s'adapter à l'être matériel. Par là, le corps devient vivant, instrument actif de l'âme, propre désormais à subir et à transmettre son action, à coopérer à un grand nombre de ses actes ; propre aussi à réagir sur elle, à saisir avec elle et à lui communiquer les impressions qu'il reçoit du dehors, et dont elle a besoin pour élaborer ses idées et exécuter les opérations intellectuelles, domaine exclusif de l'être spirituel [4].

Cette doctrine est non seulement une vérité philosophique traditionnelle, mais elle touche à la foi, comme on le voit en théologie. Elle seule donne une explication vraiment rationnelle de ce grand mystère qui s'appelle la nature humaine ; elle seule rend bien compte de la personnalité, du moi humain, de son unité malgré la dualité des éléments qui le constituent, toutes choses méconnues ou gravement compromises par les théories de Platon et de Descartes.

4° Il est faux que l'âme réside « spécialement dans la glande pinéale. » Siège de l'âme, cette minime portion de l'encéphale ! Pourquoi donc ? Ce petit cône est seul de son genre et de sa forme dans le cerveau, tandis qu'il s'y trouve beaucoup d'autres parties et figures jumelles ; il est suspendu dans la masse cérébrale, et semble pouvoir vibrer facilement, « comme le battant d'une cloche », et recevoir ainsi le contre-coup de toutes les impressions voisines : voilà tout le motif proposé. C'est enfantin, si l'on veut, mais surtout c'est faux, parce que directement opposé à la thèse scolastique de l'unité substantielle du composé humain, que nous venons de rappeler. L'âme est dans tout le corps qui lui est uni, et qui dans toutes ses parties reçoit des impressions : phénomène impossible sans la présence de l'âme dans le corps tout entier.

5° Enfin, pour achever cette critique de la notion fausse du *composé* humain, nous devons relever une dernière erreur qui y prend sa source. Elle concerne l'âme des bêtes. L'animal n'a pas d'âme, dit Descartes ; c'est une pure machine, un automate mu par des ressorts cachés, mais incapable de toute sensation et de toute connaissance. — Sous prétexte de sauvegarder la noblesse de l'âme, Descartes tenait le corps à distance respectueuse de l'âme et l'en séparait presque totalement dans l'homme. Dans l'animal il la supprime ; lui en accorder une, ce serait l'assimiler à l'homme et détrôner ce dernier.

Il se trompe dans les deux cas, et Malebranche a eu le tort après lui de soutenir cette opinion absolument inadmissible : que l'homme seul a une âme. C'était la conséquence nécessaire de la théorie erronée de la pensée essence de l'âme. Si penser est sentir, et *vice versa*, comme le prétend Descartes, et si la pensée ainsi comprise est le fondement logique, la preuve de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme humaine, assurément on doit refuser aux animaux la faculté de penser, sous peine de leur donner une âme spirituelle et immortelle. Mais l'âme n'est pas la pensée, et

[1] 1ª Pars, q. 75, art. 7, ad 3.
[2] *De Ente et essentia*, c. 3.
[3] Bossuet, *Connaiss. de Dieu et de soi-même*, ch. IV.

[4] Cf. Jaffre, *op. cit.*; Zigliara, *op. cit.*; Liberatore, *Le composé humain*; Maumus, *op. cit.*; Gonzalez, *op. cit.*

pour avoir méconnu le sens grammatical traditionnel de ce mot *âme*, le philosophe a commis une erreur de plus.

Le mot *âme* a toujours signifié non pas *pensée*, mais *vie*, ou premier principe de vie. Partout où ce principe se trouve, l'être est vivant, et nous le disons *animé* ; partout où il manque, l'être n'est pas vivant, et nous l'appelons *inanimé*, ou sans âme. L'âme seule est le fondement de cette classification qui embrasse tous les êtres, et de la différence capitale qui les sépare. Or l'âme, principe de vie, a deux manifestations principales : la connaissance et le mouvement. Pour nier l'une et l'autre chez les animaux, Descartes a dû s'obstiner à fermer les yeux, à se boucher les oreilles, etc., et à s'interdire tout raisonnement ; car, c'est l'évidence même, l'animal n'est privé ni de l'une ni de l'autre. Il se meut, il perçoit, il se souvient, il a des appétits physiques, des passions, certaines connaissances et affections sensibles, en un mot il accomplit quantité d'opérations vitales ; donc il a une âme, puisqu'il a la vie.

La théorie aussi étrange que fausse de la *Bête-Machine* devait, comme beaucoup d'autres du philosophe français, en engendrer de plus fausses et bien plus dangereuses ; c'était la prémisse naturelle de l'*Homme-Machine* de La Mettrie, c'est-à-dire du plus abject matérialisme.

II. — *Facultés principales de l'âme humaine*

Descartes ne nie point expressément les diverses facultés de l'âme, ni la sensibilité qui ne s'exerce qu'avec le concours de la matière organisée, ni l'intelligence et la volonté absolument indépendantes du corps dans leur acte propre ; mais il a une manière de les concevoir et de les expliquer très imprécise, très flottante et souvent très erronée. A l'interpréter en rigueur, on aboutirait à une véritable négation de ces facultés ; toujours est-il que sa doctrine en cette matière essentielle de la psychologie est dépourvue de netteté et de rectitude, et que sur divers points il est impossible d'y souscrire. Ce qui suit en fournira la preuve.

1° Négation implicite des facultés. — Nous avons vu ci-dessus que la théorie de la pensée actuelle donnée comme essence de l'âme, faisant de cette même essence le principe *immédiat* de toutes les opérations vitales, il en résultait qu'entre l'essence et les facultés il n'y avait plus qu'une distinction de raison. Que conclure de là ? Ceci assurément : que les puissances de l'âme ne sont pas des réalités, qu'elles n'existent pas comme telles, et que les mots : intelligence, volonté, etc., ne sont que des *mots*, inventés pour désigner les diverses modalités du principe *immédiat*, de l'essence.

2° Attribution illégitime à la volonté du *jugement*, acte principal de l'intelligence. — L'intelligence ou la raison, propriété constitutive de l'homme par laquelle il est spécifiquement distinct de la brute, est en nous la faculté de comprendre ; son objet c'est l'être, sous la raison formelle de *vrai*. Or le vrai, elle l'atteint, ou bien par la simple appréhension de l'essence des choses, ou bien par le jugement ; deux actes différents, dont le second est bien supérieur au premier. L'appréhension simple perçoit, mais ne juge pas ; au contraire elle suspend son jugement, d'où il suit qu'elle n'est pas sujette à l'erreur. Le jugement juge, comme le mot l'indique ; c'est-à-dire que l'intelligence travaillant sur l'appréhension examine, compare l'attribut et le sujet, et statue par l'affirmation ou la négation sur la convenance ou l'opposition entre l'un et l'autre. Dans cette opération, toute l'activité intellectuelle est en jeu : voilà pourquoi on dit que c'est l'opération principale de l'intelligence.

Or Descartes, et son école après lui, réduisant le rôle de l'intelligence, ne lui attribue que la simple appréhension, et il en conclut, nous l'avons remarqué plus haut, que « l'esprit ne se trompe jamais ; » assertion fausse, nous l'avons prouvé. Quant au jugement, il en fait l'apanage de la volonté, et cela pour deux raisons : la première, c'est que souvent le jugement est faux, parce qu'il est prononcé avant l'examen suffisant de l'objet, précipitation qui vient du mauvais usage du libre arbitre se déterminant trop vite à nier ou à affirmer ; la seconde, c'est que le jugement ne saurait avoir lieu sans le concours de la volonté.

Descartes se trompe. Avant lui tous les philosophes ont vu dans l'appréhension simple, et *a fortiori* dans le jugement le produit direct, immédiat de l'intelligence. Et en effet ces deux actes ont pour résultat de nous mettre en possession du *vrai ;* or le vrai est l'objet propre, exclusif, de l'intelligence. Celui de la volonté est tout autre ; c'est le *bien*, voulu et *poursuivi* par elle ; or la différence d'objets formels entraîne nécessairement la différence spécifique des actes, et des actes spécifiquement distincts ne peuvent être imputés à une faculté unique. Cette raison majeure suffit pour renverser la théorie cartésienne et les arguments qui l'appuient. La justesse ou la fausseté du jugement ne changent en rien sa nature d'opération intellectuelle ; le concours de la volonté pas davantage. Sans doute, la volonté a sa part dans nos jugements ; rien de surprenant si des facultés résidant dans la même essence se prêtent une aide mutuelle : l'harmonie dans l'unité de l'être l'exige et l'explique. La volonté aide l'intelligence, en ce sens qu'elle la détermine à concentrer son action sur tel ou tel objet, et qu'elle la pousse à formuler ses jugements ; cela n'empêche nullement que l'appréhension du vrai ou le jugement soit le résultat de la puissance apte à voir et à comprendre, c'est-à-dire de la raison. D'ailleurs la volonté, elle aussi, a besoin de l'intelligence, car elle ne peut rien vouloir ou poursuivre qui n'ait été éclairé par cette dernière. S'ensuit-il qu'il

faille attribuer les volitions à l'intelligence ? Avec un peu de logique, Descartes fût allé jusque-là ; car cette conclusion dernière est corrélative de la première. Non, la volition n'appartient pas plus à l'intelligence que le jugement à la volonté. Confondre des actes de nature si différente, c'est méconnaître le rôle des deux facultés fondamentales de l'âme humaine, et de là à confondre entre elles les facultés elles-mêmes, il n'y a qu'un pas. Le principe posé ici par Descartes est subversif de toute saine psychologie.

3° Erreur sur la capacité de l'intelligence comparée à celle de la volonté. — De l'attribution injustifiable du jugement à la volonté découlait nécessairement cette conséquence : que le champ de l'activité intellectuelle est de beaucoup moindre que celui de l'activité volontaire. « L'entendement, dit Descartes, ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est fort limitée, au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie ; car nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelqu'autre volonté, même de cette *immense* qui est Dieu, à quoi la nôtre ne puisse s'étendre. » — S'il est vrai que la volonté a pour objet le bien, sous quelque forme qu'il apparaisse, même le *bien infini* qui seul peut satisfaire toutes ses aspirations, il n'est pas moins certain que l'objet de l'intelligence est le vrai en toutes choses, même le *vrai infini ;* car tout être, dès lors qu'il est, est intelligible, et peut devenir saisissable pour l'intelligence. Or le vrai, c'est l'être, et le bien, c'est l'être aussi, et, suivant l'adage, *Ens, verum et bonum convertuntur ;* donc l'objet étant le même, sous deux aspects divers, le champ d'action est aussi étendu pour l'entendement que pour la volonté. Comment d'ailleurs Descartes a-t-il pu affirmer que notre connaissance est fort limitée, après avoir posé comme principe fondamental de sa philosophie que l'intelligence humaine a l'idée innée de Dieu, l'Infini ?

Au surplus, sa théorie est en contradiction avec le vieil axiome : *Nil volitum quin præcognitum.* L'action de l'intelligence qui montre l'objet devant de toute nécessité précéder celle de la volonté, il s'ensuit rigoureusement que l'objet de la première est au moins égal à l'objet de la seconde. Mais ce n'est pas assez dire. Il est possible en effet de connaître une chose sans la vouloir, tandis qu'il est impossible de la vouloir sans la connaître. D'où cette conclusion diamétralement opposée à l'assertion cartésienne : le domaine de l'entendement humain est plus étendu que le domaine de la volonté.

4° Autre erreur, beaucoup plus grave, relative à la liberté humaine. — « La grandeur de la liberté consiste, dit Descartes, ou dans la grande facilité que l'on a à se déterminer, ou dans le grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, encore que nous connaissions le meilleur. » Ainsi la faculté intrinsèque de faire le mal que déplorait le poète païen disant : *Video meliora proboque, deteriora sequor,* est pour le philosophe chrétien l'un des signes de la grandeur de la liberté. Qu'est-ce à dire ? sinon que la faculté du mal entre, comme élément essentiel, dans son idée de la liberté. Saint Thomas est d'un avis tout opposé : « *Velle malum,* dit-il, *nec est libertas, nec est pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum* [1]. » Descartes a confondu la liberté idéale avec sa réalité présente en nous. Or si le pouvoir de choisir le mal était de l'essence de la liberté, Dieu ne serait pas libre, puisqu'il est absolument impeccable.

D'autre part, loin que le même pouvoir soit un signe de la grandeur de notre liberté, il est au contraire le signe de sa faiblesse : « *Peccare,* dit encore saint Thomas, *pertinet ad defectum libertatis ; unde major libertas arbitrii est in angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus.* » *(Ibid.).* La possibilité de tomber dans le mal n'est pas plus la marque de la grandeur de la volonté libre, que la possibilité de se tromper n'est la marque de la grandeur et de la force de l'intelligence ; ou bien il faut admettre cette conséquence contradictoire à notre nature et à la notion vraie de la liberté : que plus l'homme s'abandonne au mal, plus il développe et ennoblit sa liberté, et que plus il triomphe de ses vices, moins il est libre et digne d'estime. C'est le renversement de toute morale. Après s'être mépris sur la nature de la liberté, Descartes a confondu l'abus de cette faculté avec son usage légitime. Pouvoir choisir entre deux biens, sans avoir la puissance de se déterminer vers le mal : voilà la vraie liberté, avec sa force et sa grandeur. Plus l'homme se rapproche de cet idéal, plus il est libre, plus il est grand.

III. — *Théorie idéologique*

On appelle *Idée* la forme sous laquelle une chose quelconque apparaît à notre intelligence ; c'est la représentation immatérielle, intelligible, d'un objet présent à l'esprit, et par conséquent le principe de la connaissance ou le moyen par lequel l'esprit connaît l'objet lui-même. D'où il suit que l'idée est une connaissance intellectuelle, et en elle-même totalement dégagée de toute perception sensible.

Or un fait certain, c'est que l'homme possède une multitude de connaissances de ce genre, il a une foule innombrable d'idées : idées expérimentales, ayant pour objet les corps et les phénomènes physiques, ou l'âme et les phénomènes psychologiques ; idées abstraites, collectives, universelles, comme la blancheur, les animaux, l'animalité ; idées rationnelles, absolues, nécessaires, comme l'être, le vrai, le beau, le bien, l'infini, le fini, etc. D'où proviennent toutes ces idées ? En vertu de quelles causes ces notions si diverses se trouvent-elles dans l'esprit humain ?

[1] *Sum. Th.*, 1ª P., q. LXII, art. 8.

Sont-elles innées, créées avec nous, ou déposées peu à peu du dehors en notre intelligence; ou bien sont-elles un produit de nos facultés propres? Cette question est capitale en Idéologie.

C'est le problème de l'*Origine des idées*, problème si ardu qu'après avoir été le sujet des discussions les plus vives entre les philosophes de tous les temps, il n'est pas encore résolu à l'heure actuelle et ne le sera peut-être jamais entièrement. Problème des plus graves aussi. D'une part, en effet, il nous importe au plus haut degré de savoir comment procède notre activité intellectuelle, et par quel mystérieux travail se forment les connaissances humaines. Il est évident d'autre part qu'à ce même problème se rattachent par des liens étroits les questions les plus essentielles de la psychologie, telles que celles de la nature de l'âme et de ses facultés, de son union avec le corps, du rôle à attribuer à l'un et à l'autre dans l'acquisition de la science. Aussi, dit le cardinal Zigliara [1], « on ne peut errer sur l'Origine des idées sans péril, et sans glisser ou dans l'idéalisme, ou dans le matérialisme, » deux erreurs mortelles pour toute vraie psychologie.

Les différentes solutions données au cours des âges à cet important problème se ramènent à deux grands systèmes : le *Sensualisme* ou l'*Empirisme*, et le *Spiritualisme*. Le sensualisme soutient que toutes les idées sans exception, même les plus rationnelles, ont *leur principe et leur cause totale* dans les sensations, c'est-à-dire dans les perceptions expérimentales des sens et de la conscience, selon le vieil adage attribué à Zénon : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Notre âme naît à l'état de table rase, *tabula rasa*, avec le pouvoir de travailler sur les matériaux fournis par les perceptions sensibles, *mais sans y rien ajouter* de son fonds, et d'y découvrir l'idée rationnelle. Locke, Condillac, Gassendi, Laromiguière sont les principaux représentants de ce système, absolument insoutenable pour cette raison capitale que le fait concret d'une perception interne ou externe ne saurait contenir en aucune façon l'idée, chose de sa nature spirituelle, absolue, universelle.

Le spiritualisme professe que les idées ou concepts absolus n'ont pas leur origine *totale* dans les sens; ce système a pour lui, avec des nuances plus ou moins considérables, Platon, Aristote, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas, saint Bonaventure, Descartes, Malebranche, Leibniz, Bossuet, Fénelon, et tous les philosophes de quelque valeur. Mais si les idées rationnelles n'ont pas dans les perceptions expérimentales leur principe et leur cause totale, quelle part attribuer à ces dernières dans la formation des idées? De là deux systèmes spiritualistes principaux : celui des *Idées innées*, et celui de la *Faculté naturelle*. Le premier veut que nos idées rationnelles et absolues soient *innées* ou *naturelles*, c'est-à-dire empreintes dans notre âme *a priori*, et avant toute expérience sensible, comme des *germes* ou *qualités habituelles* qui s'éveilleront sous l'influence de l'attention, de la parole, des sensations, et passeront ainsi de l'état latent à l'état réflexe. Leibniz et toute l'école cartésienne soutiennent cette opinion. Le second système spiritualiste, exposé et défendu par saint Thomas, saint Bonaventure, tous les scolastiques et la plupart des philosophes spiritualistes, repousse absolument les idées innées, et enseigne que notre âme possède la *Faculté naturelle* ou *innée* de les produire, *à l'occasion des sensations et des perceptions expérimentales*, en s'élevant par l'abstraction et la généralisation, du sensible au suprasensible, du singulier à l'universel, du contingent au nécessaire, en un mot du phénomène concret à l'idée intellectuelle. — Ces préliminaires posés, venons à Descartes.

Il est spiritualiste, on le sait de reste. Mais, dans la question présente, l'Origine des idées, sous quel drapeau s'est-il rangé? Sous celui des Idées innées, ou sous celui de la Faculté naturelle?

Sa théorie idéologique n'est ni moins confuse ni moins contradictoire que sa théorie anthropologique ; ici, plus encore peut-être, sa pensée flotte indécise, au point qu'il est fort difficile de déterminer sa véritable opinion, si tant est que le fondateur de la nouvelle Philosophie, supérieure à toutes les philosophies parues ou à paraître, ait eu une opinion arrêtée sur cette question capitale; car lui-même avoue dans sa 3e *Méditation* qu'il ne sait pas au juste à quoi s'en tenir. Nous ne pouvons donc autre chose, sinon signaler les incertitudes, les hésitations et les contradictions du père de la philosophie moderne sur l'Origine des idées.

Outre les idées *adventices*, — acquises du dehors, — et les idées *factices*, — produit de notre esprit, — — Descartes admet l'existence dans l'homme d'idées *innées*, naturelles par conséquent ou faisant partie de notre nature intellectuelle. Notre âme en effet ne peut avoir pour mode essentiel concret que la pensée *actuelle* ou l'idée vraiment intellectuelle; seule la pensée actuelle la distingue de toute autre substance, car la pensée est à un esprit ce que l'étendue est à la matière; donc, de même qu'un corps ne saurait exister sans être actuellement étendu, de même l'âme ne peut exister sans avoir quelque pensée actuelle; donc il y a en nous quelque idée innée. — Conclusion fausse, parce que le principe d'où elle est déduite, à savoir que l'âme pense essentiellement et toujours, est faux, nous l'avons prouvé précédemment. Et d'ailleurs, rien ne démontre que l'activité vitale d'un esprit ne puisse se traduire autrement que par un acte rigoureusement intellectuel.

Descartes donc professe positivement qu'en notre création nous avons reçu, non pas la faculté *toute nue* d'acquérir des idées, mais la faculté *meublée* de certaines idées ; toutefois il n'est guère

[1] *Psych.*, lib. IV, c. II, a. 3, I.

fixé sur la quantité de ces notions « empreintes dans notre âme. » Tantôt il nous dit qu'elles sont très peu nombreuses : *paucissimæ sunt ejusmodi rationes;* tantôt au contraire il déclare qu'elles sont innombrables : *et alia innumera, quæ quidem omnia recenseri facile nequeunt.* En tout cas, voici une petite nomenclature de celles qu'il admet.

D'abord l'idée de Dieu et celle de l'âme. L'idée de Dieu : « Je ne l'ai pas reçue par les sens, où il est certain qu'elle n'a jamais été ; elle n'est pas non plus une pure production ou fiction de mon esprit, » par conséquent « il ne reste plus autre chose à dire, sinon que cette idée est produite avec moi dès lors que j'ai été créé, ainsi que *l'idée de moi-même.* » (3e Méditat.). — Mais, dirons-nous, elles étaient donc bien confuses et latentes en son esprit, ces deux idées, qu'il lui a fallu tous les efforts de son génie pour les mettre en relief, et prouver l'existence de Dieu ainsi que la spiritualité de son âme ? Et déjà, à propos de cette double idée, il raille ceux qui adoptent la maxime : *Nihil est in intellectu*, etc. ; comme s'ils ne savaient pas que les idées ne sont point dans les sens, mais dans l'intelligence seule, et que pour les former celle-ci a besoin du secours des sens qui lui en fournissent les matériaux. C'est sans doute aux scolastiques qu'il s'en prend, leur imputant une erreur grossière dans laquelle ils ne sont point tombés.

Il admet en second lieu, comme implicitement contenue dans l'idée de l'existence de Dieu, la connaissance de tous ses attributs : éternité, toute-puissance, science, bonté, perfection infinie, sans excepter même l'idée de Créateur de toutes choses. — Affirmation bien téméraire, celle qui concerne la qualité de Créateur ; il se serait gardé, croyons-nous, de la formuler, s'il eût consulté l'Ange de l'école. S. Thomas en effet à propos de la création enseigne quatre choses : 1° que c'est un mystère presque aussi impénétrable que celui de la Trinité ; 2° que si l'on peut prouver que le monde, contingent, vient de Dieu l'être nécessaire, par création, cette vérité, loin d'être innée, est une conclusion péniblement déduite de raisonnements métaphysiques ; 3° que la raison est impuissante à démontrer, avec évidence, que la création se fit non de toute éternité, mais dans le temps ; 4° enfin que la foi seule peut nous donner une idée juste et vraie du Dieu Créateur [1].

Il admet en troisième lieu comme innées d'autres notions « d'elles-mêmes si claires, qu'on les obscurcit en les voulant définir, et qu'elles ne s'acquièrent point par l'étude, mais *naissent avec nous.* » C'est dommage qu'il n'ait pas jugé à propos d'en donner le catalogue. Il eût été trop long sans doute, puisque tout à l'heure il nous a déclaré que les idées innées sont innombrables, *innumera.* Mais d'après ses *Méditations* on soupçonne aisément qu'il y eût englobé, comme l'a fait Leibniz, non seulement tous les premiers principes directeurs de la connaissance, mais encore toutes les vérités qui en découlent logiquement, et puis toutes les sciences rationnelles qui y trouvent leurs premiers fondements, telles que l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie.

Il admet en quatrième lieu comme innées, même les idées à l'acquisition desquelles intervient l'action occasionnelle des sens : « *Sensuum enim organa nihil nobis tale referunt qualis est idea, quæ illorum occasione formatur, et sic idea ista debuit esse antea in nobis* [1]. » — Si tout ce que nous venons d'énumérer est inné, on se demande si vraiment le philosophe ne réduit pas l'intelligence à un rôle purement passif.

Opposons maintenant Descartes à Descartes.

Dans sa réponse à la 10e objection il s'exprime ainsi : « Quand je dis que quelque idée est née avec nous..., j'entends seulement que nous avons en nous-même la *faculté* de la produire. » Voilà contredit et démoli tout ce qui précède. Rien de plus clair : l'idée innée n'est pas autre chose que la faculté innée, toute nue, la puissance de former des idées ; et dans plusieurs de ses lettres Descartes, revenant sur le sujet, ne soutient que l'innéité de la faculté. Ainsi pour lui, comme pour les scolastiques, l'âme à l'heure de sa création est *tabula rasa,* mais constituée de telle sorte qu'elle pourra faire jaillir de son entendement une multitude de « jugements naturels et que l'on peut dire innés, en ce sens qu'ils sont le développement primitif, universel et nécessaire de l'esprit humain, lequel est inné à lui-même et égal à lui-même dans tous les hommes. » Cousin, à qui nous devons cette explication alambiquée, ajoute que « tel est le sens reconnu et incontesté de la théorie cartésienne des idées innées. » Il n'en est pas moins vrai que la contradiction existe dans la doctrine du maître, puisqu'il admet à la fois et l'innéité seule de la faculté et l'innéité de certaines idées. Il dit bien que ces idées ne sont point actuelles, ni distinctes de la faculté même. Mais loin de se justifier ainsi, il accentue encore la confusion et la contradiction qui règnent dans sa théorie. Car si les idées ne font qu'un avec la faculté, celle-ci étant innée, celles-là le sont aussi ; et dès lors comment peut-il prétendre que l'innéité n'appartient qu'à la faculté, et d'autre part que nous apportons en venant au monde des idées « empreintes en notre âme » dès sa création ?

En résumé, Descartes n'est pas, comme Leibniz par exemple, un partisan déterminé, catégorique, des idées innées, mais on ne saurait nier qu'il les adopte, bien qu'il s'en explique sans précision et sans clarté, au contraire. Toute son école l'a ainsi compris, puisqu'elle s'est rangée à ce système et n'a pas cessé de le soutenir, au nom du Maître.

Or, cette théorie ne peut être vraie, par la raison qu'elle méconnaît la nature humaine ; elle fait de

[1] *Sum. Th.*, 1a P., q. 46, a. 2 ; q. 44, a. 1 ; — *Contra Gent.*, lib. II, c. 31.

[1] *Medit. de prima Philosophia*, lib. II.

l'homme un ange, tandis qu'il est un animal raisonnable. L'homme en effet est composé de deux éléments, l'âme intelligente et le corps, tellement unis, inséparables en cette vie, qu'ils forment ensemble une seule substance. De cette union dans l'unité substantielle parfaite résulte un principe unique d'opération, et dans cette opération doivent se retrouver toujours les deux éléments, corporel et spirituel. Il suit de là « qu'il est impossible que, dans sa condition présente, l'intelligence humaine produise aucun acte intellectuel sans le concours simultané de l'imagination, par conséquent sans une sensation préalable moyennant un organe corporel [1]. » Si donc la sensation entre pour quelque chose dans l'acte de l'intelligence, tout système philosophique qui prétend l'écarter est évidemment faux. Descartes, son école et les autres adeptes des idées innées ont méconnu ce principe et ce fait d'expérience quotidienne; voilà pourquoi ils ont erré à la fois dans leur doctrine anthropologique et dans leur idéologie, deux choses étroitement unies, disions-nous au début de ce paragraphe [2].

IV. — *Théorie des passions*

Nous avons vu précédemment que Descartes établit dans sa métaphysique une séparation absolue, complète, entre l'âme et le corps, et qu'il fait consister le *moi* et la personne humaine dans l'âme seule, à l'exclusion du corps comme élément essentiel. Pour lui, l'homme n'est qu'une âme, le corps ne vit pas de la vie de l'âme; c'est une machine qui se meut automatiquement. Ce principe posé, il ne pouvait plus être question de passions, au sens ordinaire du mot. Le corps, pure machine, être sans vie, n'en a pas et ne saurait en avoir; l'âme non plus, être immatériel, impassible de sa nature d'abord, impassible en second lieu en tant que conçue comme séparée du corps que son activité n'atteint point, et de l'activité duquel elle ne peut être affectée puisqu'il est conçu, lui, comme une simple machine.

Tel ne fut pas cependant l'avis de Descartes. Sans plus de souci de sa théorie anthropologique qu'il allait carrément contredire, il voulut composer un ouvrage spécial sur les *Passions de l'âme*. Il débute en annonçant qu'il va traiter ce sujet comme si jamais personne avant lui ne l'eût touché, parce que tout ce qu'en ont dit les anciens lui paraît bien *peu de chose* et fort *défectueux*. Donc, il fera mieux; il a cette encourageante confiance. Très bien; mais s'il leur est inférieur, la critique aura le devoir de se montrer sévère en proportion du dédain qu'il affiche pour ses devanciers.

Son programme paraît complet, mais il convient de noter que la physiologie n'y tient pas moins de place que la psychologie et la morale. Les causes physiologiques et morales de nos passions, leur siège dans les organes, les mouvements organiques qui sont propres à chacune, le jeu des esprits animaux qui en sont le grand agent matériel, leur rôle dans l'entendement, les passions primitives et les passions secondaires qui en dérivent, le bon et le mauvais usage des passions, les moyens de les combattre : telles sont les questions qu'il aborde, et dont le seul énoncé prouve que le psychologue en Descartes ne s'accorde guère avec le métaphysicien. Nous ne le suivrons point dans tous les développements qu'il donne à son sujet; nous voulons seulement exposer brièvement et apprécier autant que possible les solutions principales.

Et d'abord la nature des passions. La passion est une pensée, de même que tous les autres phénomènes de l'âme, puisque le tout de l'âme c'est de penser. Mais nos pensées sont de deux genres. Les unes sont les *actions* de l'âme, c'est-à-dire toutes nos volontés, lesquelles viennent directement de l'âme et semblent ne dépendre que d'elle. Les autres au contraire sont les *passions*, c'est-à-dire « toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, que notre âme ne fait pas telles qu'elles sont, mais qu'elle reçoit des choses qui sont représentées par elle. »

Voilà du clair-obscur, comme il en éclôt trop souvent sous la plume du novateur philosophe. On comprend toutefois qu'il prend le mot *passion* dans son sens le plus large, selon l'étymologie même, et qu'il oppose passion à action. Mais ce n'est point nous dire ce que c'est que la passion en elle-même, dans l'acception vulgaire et traditionnelle de ce terme; car la pensée-*passion* de Descartes embrasse beaucoup plus et va bien au delà. Il sent donc qu'il lui faut s'expliquer et se restreindre; et il se figure sans doute avoir réussi à unir la clarté à l'exactitude, en disant que les passions forment cette « classe particulière de perceptions que nous rapportons seulement à l'âme, et dont nous ne sentons les effets que dans l'âme même, comme les sentiments de joie, de colère et autres semblables, que diverses causes excitent en nous. » En conséquence il définit les passions « des perceptions ou des sentiments, des émotions de l'âme causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits animaux. » Pourtant il préfère le mot d'émotion, parce que, dans toutes les autres pensées que l'âme peut avoir, il n'y en a point qui l'ébranlent et l'agitent si fort.

Singulier langage, quand même! Appeler passion une pensée, même fugitive; assimiler une simple perception à une émotion, alors que la première effleurera peut-être à peine notre âme, tandis que la seconde la remue et lui imprime comme un mouvement qui la porte vers un objet ou l'en éloigne; confondre ces deux choses si différentes et les ranger ensemble sous le nom de passion, n'est-ce pas confondre des mots et des choses que jamais personne n'avait confondus

[1] *S. Th.*, 1ª P., q. 84, art. 7, et q. 111, art. 3.
[2] Cf. Maumus, t. II, l. 6, ch. 1 et 5.

jusque-là, et faire de la psychologie de fantaisie parce qu'elle est au rebours de la réalité bien constatée ?

Est-il plus exact quand, voulant expliquer le rôle respectif de l'âme et du corps dans la passion, Descartes affirme que c'est le corps qui agit immédiatement sur l'âme? Cela revient à dire que c'est le corps qui produit lui-même la passion, et que l'âme est réduite à la recevoir du corps toute faite, et à la subir. N'est-ce pas plutôt le contraire qui est vrai? Car il n'y a dans l'homme qu'un principe d'activité, l'âme, et si le corps manifeste quelque activité pour les opérations proportionnées à sa nature, il la tient de l'âme en vertu de son union substantielle avec elle. Mais comment Descartes pourrait-il faire ici la part des deux éléments qui nous constituent, puisqu'il n'admet pas le *composé* humain? De là ses confusions, ses contradictions, ses inexactitudes. Conciliez, si vous le pouvez, des affirmations comme celles-ci : — L'âme pense, c'est toute son essence ; la passion est une pensée, mais cette pensée n'est pas l'œuvre de l'âme, c'est celle du corps ; et cependant c'est à l'âme seule qu'il faut attribuer les passions, sous peine de les confondre avec les « autres sentiments qu'on rapporte, les uns aux objets extérieurs, comme les odeurs, les sons, les couleurs, les autres à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur. » — Mais, pourrions-nous répondre, la confusion n'est pas possible, car les sentiments ne sont pas dans l'objet extérieur, mais dans le sujet ; la douleur n'est pas dans le corps seul, mais dans le corps uni à l'âme, c'est-à-dire dans le *composé*.

Il y a loin de l'ambiguïté de Descartes cherchant la définition vraie de la passion à la netteté de Bossuet qui dit : « La passion est un mouvement de l'âme qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. » — La scolastique, mieux encore que Bossuet, détermine le caractère de la passion. Elle la définit : « Une excitation véhémente de l'appétit sensitif, accompagnée d'une commotion insolite dans le corps. *Vehementior excitatio sensibilis appetitus, cum insueta corporis commotione.* » — Ces définitions sont exactes, parce que, tenant compte des deux éléments qui se trouvent dans les passions, à savoir, l'excitation de la sensibilité et l'ébranlement des organes, elles marquent la part qui revient soit à l'âme, soit au corps, dans leur production. On n'en saurait dire autant de la définition de Descartes qui, parti d'un principe faux, la négation du composé humain, se trouve contraint d'attribuer les passions à l'âme seule, bien que cependant il y reconnaisse l'intervention des esprits animaux, c'est-à-dire du corps.

Même imprécision, mêmes inexactitudes quand il en vient à déterminer les causes des passions. Puisque la passion consiste dans une excitation véhémente de la sensibilité provoquée par un objet quelconque, il est évident que la cause première, principale, de toute passion est cet objet même ; sans objet qui émeuve l'appétit sensitif, point de passion possible. Mais l'objet seul ne suffit pas à la produire, il faut le concours de l'appétit sensitif et des mouvements qu'il renferme, à savoir, le plaisir qui poursuit, ou la douleur qui repousse : sans appétit sensitif, point de passion. C'est-à-dire que la passion trouve sa cause en partie dans l'objet, et en partie dans le sujet, lesquels pris ensemble forment la cause totale.

Est-ce ainsi que l'entend Descartes? Il ne semble pas ; car il dit que « les passions peuvent *quelquefois* être causées par l'action de l'âme, et aussi par le *seul* tempérament du corps, ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, — ce qui ne se comprend guère, — ou enfin *le plus souvent* par les objets qui meuvent les sens. » Ainsi, à prendre ses paroles dans le sens obvie, il y aurait d'après lui trois causes des passions, chacune suffisante : l'action de l'âme, le tempérament et l'objet. C'est une erreur. L'objet ne suffit pas, il faut le sujet qui s'émeuve à son contact, et l'action de l'objet se mesure toujours sur le degré d'impressionnabilité du sujet. Le tempérament ne suffit pas ; si prédisposé qu'il soit naturellement, il faut un objet qui le sollicite. Quant à l'âme elle-même d'où pourrait naître la passion, quand « elle se détermine à concevoir tels et tels objets, car alors elle met en mouvement les esprits animaux, » Descartes exprime ici une contre-vérité ; jamais en effet l'âme ne se détermine d'elle-même, sans motif, et le motif c'est l'objet ou présent ou évoqué par le souvenir, et c'est cet objet qui la détermine.

Une fois de plus, notons l'illogisme de Descartes. Il devrait refuser toute part de causalité au corps dans la production des passions, puisqu'il le considère comme une machine indépendante de l'âme. Au contraire, le tempérament et les esprits animaux, — si tant est qu'ils existent, — tous les organes, « le cœur, la rate, le foie et les autres parties du corps, en tant qu'elles servent à la production du sang et des esprits, » voilà ce qui engendre toutes les passions dans l'âme, — qui cependant est étrangère au corps ! Mais outre l'inconséquence, cette théorie qui fait constamment intervenir l'élément physique dans l'éclosion des passions, porte en elle des semences de matérialisme. C'est parce que la physiologie tient ici autant de place que la psychologie même, que certains écrivains rationalistes ont salué en Descartes un précurseur de Darwin. A. Fouillée loue fort cette « théorie originale et profonde, qui contient en germe bien des vérités aujourd'hui reconnues. Descartes anticipe les recherches de Darwin sur l'expression des émotions... A l'automatisme, selon Descartes, il appartient de commencer, indépendamment de notre volonté, tous les mouvements utiles... et de les propager par une ondulation réflexe ; aussi

notre volonté ne peut-elle agir directement sur nos passions et émotions... [1] »

On sait que Descartes ramène toutes les passions à six primitives ou principales qui, en se combinant, produisent toutes les autres ; ce sont l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. Nous ne le suivrons point dans l'analyse des premières, pas plus que des combinaisons subtiles d'où naissent les passions dérivées. Une observation seulement à propos de l'admiration. Descartes en fait « une passion préliminaire, pour ainsi dire, qui devance toutes les autres, parce qu'elle est l'espèce de choc nerveux et intellectuel produit par un objet nouveau, avant même que nous connaissions ce que cet objet a d'avantageux ou de nuisible, et que nous puissions ainsi l'avoir en amour ou en aversion [2] ; » et Fouillée qui l'apprécie de la sorte ajoute : « On n'a guère compris ce qu'il y a de vérité dans cette théorie de Descartes sur l'étonnement » (l'admiration). — Descartes et son critique se trompent. Loin d'être la passion mère et principe de toutes les autres, l'admiration n'est pas même une passion; ni saint Thomas, ni Bossuet ne lui reconnaissent ce caractère. Admirer un objet, c'est s'arrêter, ou même si l'on veut s'extasier devant lui ; mais cette contemplation ne porte point par elle-même le sujet vers ce qu'il admire. Or, toute passion est, par essence, le mouvement vif de l'âme vers un objet, et ce mouvement a pour prélude nécessaire la connaissance de l'objet en tant qu'il nous convient ou non, *ignoti nulla cupido ;* mais l'admiration précédant la connaissance, de l'aveu même de Descartes, elle n'est pas et ne saurait être une passion.

Un mot enfin de la valeur morale des passions. Descartes les déclare toutes bonnes de leur nature ; nous n'avons donc à éviter que « leur mauvais usage et leurs excès. » Cette assertion n'est pas d'une vérité absolue. En elles-mêmes les passions ne sont, moralement, ni bonnes ni mauvaises, car elles résident dans la sensibilité, et leur premier mouvement ne vient pas de la liberté. Or, c'est de la liberté de nos actes jointe à leur conformité à la droite raison que se tire la moralité. D'où il suit que les passions sont bonnes ou mauvaises, selon que la raison et la liberté les dirigent vers le mal ou vers le bien.

Il faut en convenir, Descartes n'a guère réussi dans son *Traité des passions ;* ce fut la juste punition de sa témérité. Pourquoi a-t-il dédaigné les lumières des anciens, de saint Thomas en particulier, psychologue hors pair autant que métaphysicien incomparable ? Pour le même motif déjà il s'était trompé gravement, nous l'avons vu, dans sa théorie anthropologique ; infailliblement il devait errer aussi dans la théorie des passions, qui puise ses principes dans la première, et en constitue l'un des principaux développements. L'une et l'autre, nous croyons pouvoir le conclure de tout cet exposé, sont inconciliables avec la psychologie chrétienne traditionnelle [1].

§ 3. — Le Monde

C'est le troisième objet de la philosophie de Descartes, qui embrasse, dit-il, l'universalité des choses. Son étude du monde matériel est une véritable cosmogonie qui, prenant les choses à partir de la création et du chaos, prétend expliquer non seulement leur état actuel, mais leur origine et leur formation, en s'appuyant sur des principes *a priori,* tels que la considération de l'essence de Dieu, sa toute-puissance, son immutabilité et sa perfection. Selon saint Thomas, c'est la grandeur de l'œuvre qui nous permet de juger de la grandeur de l'ouvrier ; pour Descartes, c'est l'opposé qui est vrai. Sa doctrine cosmologique peut se ramener aux points suivants : existence du monde physique, ses principes constitutifs ou sa nature, son mode de formation. Examinons-les séparément.

I. Existence. — Le monde matériel extérieur existe-t-il ? Sa réalité s'était évanouie, comme tout le reste, au sein du doute méthodique ; grâce au *je pense, donc je suis,* et ensuite à la démonstration de l'existence d'un être souverainement parfait, le doute a fait place à la certitude : le monde existe réellement, car nos sens le perçoivent, et leur témoignage est légitime parce qu'il est garanti par la véracité divine. — Etait-il bien nécessaire de faire intervenir ce principe ? Ne valait-il pas mieux reconnaître tout simplement l'évidence immédiate du monde extérieur, dans la conscience même de la limitation du *moi* par le *non-moi ?* Ce non-moi, c'est-à-dire tout ce qui nous entoure, est perçu par les sens, et cette perception accuse en nous une faculté réelle au même titre que la conscience et la raison. Or, une faculté ne se conçoit pas sans un objet correspondant, aussi réel et aussi vrai que la faculté elle-même. Donc inutile, pour le moins, d'en appeler ici à un Dieu qui ne saurait tromper ; c'était jeter une nouvelle semence d'idéalisme.

Le monde existe, et par voie de création ; de plus il dure. Comment expliquer sa persévérance dans l'existence ? Par le simple concours de la puissance divine, a toujours répondu la vraie philosophie. Descartes pense autrement ; selon lui, la persistance des choses dans le temps n'est due qu'à une action semblable à celle qui les a tirées du néant ; c'est une *création continuée,* une vraie création. Et voici ses raisons. D'abord l'indépendance des parties de la durée d'un être : d'où résulte la nécessité d'un acte créateur pour chacune de ces parties ; ensuite la dignité et la puissance de Dieu, qui ne seraient pas sauvegardées

[1] Fouillée, *Descartes,* p. 139.
[2] *Ibid.,* p. 141.

[1] Cf. Maumus, *op. cit.,* ch. VII.

si les choses une fois produites pouvaient subsister sans lui ; enfin l'impossibilité pour Dieu de rien détruire sinon par un acte positif ayant pour terme le néant, lequel acte ne saurait lui convenir, car il répugne de concevoir qu'il lui plaise de détruire autrement qu'en cessant son concours.

Cette théorie fit du bruit du vivant de Descartes, et encore après lui. « De ce que j'ai été ci-devant, il ne s'ensuit pas que je doive être maintenant, c'est vrai, disait Gassendi ; mais s'il en est ainsi, c'est parce que quelque cause peut nous détruire, et non que nous ayons besoin d'être créés à chaque instant. » La création continuée suppose dans les êtres comme un anéantissement continué aussi. Est-ce bien digne de Dieu ? « N'est-ce pas au contraire, dit Leibniz, porter atteinte à sa sagesse et à sa puissance ? » Il aurait donc si mal fait les choses, qu'il serait obligé, pour les conserver, d'intervenir à chaque instant et de les créer de nouveau ? Quelle réalité alors concevoir dans la créature ? « Tissu de créations successives, selon l'énergique expression de Fénelon, la créature toujours naissante, toujours mourante, n'existerait jamais. » Elle ne serait plus qu'une simple opération de Dieu, comme disait Clauberg. Enfin, la création continuée est inconciliable avec la liberté, Spinoza lui-même l'a reconnu. Recevoir l'existence et être en même temps maître de soi, sont deux choses parfaitement contradictoires. La liberté en acte peut suivre le don de l'être, mais non coexister avec lui. Le simple concours de Dieu laisse à la créature la possession de son être, fondement de son individualité et de la liberté ; au contraire, la création continuée la dépouille de sa réalité propre, qu'elle absorbe nécessairement au sein de l'immanence de la causalité divine. Rien de surprenant si les adversaires du cartésianisme l'ont accusée de favoriser le spinozisme.

Descartes donc se trompe ici encore, mais il est conséquent avec lui-même. Un de ses principes, c'est que l'idée de substance n'entraîne pas toujours l'idée de cause ; d'où chez le philosophe la tendance très marquée à dépouiller les substances créées, y compris l'âme humaine elle-même, de toute force et de toute activité pour faire de Dieu la cause unique. Cela posé il devait conclure à la création continuée. Partant du même principe, Malebranche après lui ira plus loin ; il en déduira son système des *Causes occasionnelles*.

II. Principes constitutifs. — La matière créée de Dieu et le mouvement qu'il lui a imprimé, tels sont les deux principes constitutifs de tous les corps dont l'ensemble forme le monde matériel.

1° D'abord la *matière*. — Elle a pour attribut fondamental, — celui sans lequel on ne peut concevoir une substance, et duquel tous les autres dépendent, — l'étendue ou l'extension. De même que la pensée est l'attribut essentiel de l'esprit et donc son essence, parce que toutes les propriétés qui s'y rencontrent présupposent la pensée et n'en sont que des modifications ; de même l'étendue est l'essence du corps, et tous les phénomènes matériels se ramènent à l'étendue diversement modifiée.

Cette théorie de l'essence de la matière, Descartes est loin de l'avoir démontrée. Leibniz, sans parler des autres, l'a combattue avec succès par les arguments suivants. 1° Dire que l'étendue est l'essence de l'être corporel, c'est dire en d'autres termes qu'elle est toute sa substance. Or, l'étendue ne peut être la substance ; ce n'est qu'un accident qui suppose la substance ou le *substratum*, auquel il appartient d'être étendu. L'étendue en effet ne signifie qu'une répétition ou multiplication continuée de ce qui est étendu ; par conséquent elle ne suffit pas à expliquer la nature même de la substance répétée, dont la notion est antérieure à celle de sa répétition. 2° La notion de substance implique l'unité ; or il est impossible de trouver le principe d'une véritable unité dans la matière seule, puisque tout n'y est que collection de parties en nombre plus ou moins considérable. 3° Comme toute l'étendue se tient, s'il est vrai qu'elle constitue la substance, il faut dire qu'il n'y a qu'une substance, dont les différents corps ne sont que les modes. — Leibniz conclut en disant que la théorie cartésienne conduit logiquement au spinozisme, « lequel n'est qu'un cartésianisme immodéré. » Elle est du reste aujourd'hui abandonnée.

De cette erreur initiale en découlent d'autres, contenues dans la plupart des assertions suivantes :

a) La matière ne diffère pas de l'espace, ni du lieu, ni du temps qui n'est que la durée de la chose matérielle elle-même. C'est faux. Autre chose est le corps avec ses propriétés inhérentes, autre chose est l'espace ou la capacité dans laquelle il est contenu. Il répugne qu'un corps soit identique avec ce qui le renferme. Donc l'espace est une réalité distincte du corps, bien qu'il n'en soit pas séparé ; il existe avec le corps et disparaît avec lui. Même raisonnement à propos du temps identifié à tort aussi avec les objets corporels ; la raison le distingue pareillement des choses qui existent.

b) Il n'y a pas de vide dans l'univers ; car le vide ne pourrait exister à moins d'un lieu sans étendue, ce qui est contradictoire. Mais voici une grave objection répétée sous toutes les formes par les adversaires de Descartes, à la suite de Gassendi, et déjà Leucippe l'avait faite à Platon qui, lui aussi, admettait le plein de l'univers : Si le monde est un tout absolument plein, comment ses parties peuvent-elles se mouvoir ? Descartes crut l'avoir résolue par la transmission instantanée du mouvement d'une partie à une autre partie, et de celle-ci à une troisième, ainsi de suite, en forme de cercle ; ce serait donc comme une chaîne circulaire toujours en marche dont le premier et le dernier anneau se touchent, en sorte que le vide ne peut jamais être nulle part. Belle hypothèse ! mais hypothèse.

c) Le monde est infini. Descartes l'affirme, et il raille ceux qui veulent enfermer l'univers « dans une boule. » Il ajoute : « Il implique contradiction que le monde soit fini ou déterminé, parce que je puis concevoir un espace au delà des bornes du monde, quelque part que je les assigne ; or, un tel espace est selon moi un corps. » Et cette conception du monde illimité, il la croit éminemment propre à rehausser encore l'idée que nous avons de la grandeur de Dieu. Autre d'ailleurs cette infinité d'étendue, autre l'infinité de perfection que l'on conçoit « en Dieu seul. » Cette distinction n'empêche pas que Descartes confonde les plus essentielles notions philosophiques. L'infini en étendue n'est que du fini, du borné, dont il nous est impossible de fixer les limites, et qui pour cette raison s'appelle plus justement *indéfini*. L'infini, le véritable, n'a pas de parties, il est indivisible ; comment le monde serait-il infini, puisqu'il est étendu, composé de parties distinctes, donc divisible ? Malgré tout, Descartes admet l'univers infini en étendue, comme il admet tous les infinis de *quantité*. Et si on lui objecte qu'alors il y a des infinis plus grands les uns que les autres, comme deux bandes parallèles infinies dont l'une serait le double ou le triple de l'autre, il répond sans broncher : « Pourquoi pas, puisque c'est sous quelque *rapport fini* que les infinis sont plus ou moins grands ? » C'est déraisonner à plaisir.

d) Infini en étendue, le monde l'est-il aussi en durée ? La création éternelle semble bien la conséquence du plein de l'univers ; car si le plein ne s'étend qu'à l'espace et non au temps, le vide aurait existé antérieurement au temps. Descartes n'ose se prononcer nettement sur l'éternité du monde dans le passé, cette opinion, dit M. Fouillée, sentant trop le bûcher ; mais on voit de quel côté il penche. Comment croire que la puissance suprême « soit restée, dans la création, au dessous de la puissance de notre imagination ? » L'infini en durée est un infini de *quantité ;* qui empêche de l'attribuer au monde, comme l'infini en étendue ? — Quant à l'éternité du monde dans l'avenir, Descartes est moins hésitant, parce que, dit-il, elle est conforme à la foi qui promet une vie éternelle à nos corps après la résurrection. La promesse est vraie, mais elle n'a que faire ici ; d'ailleurs la foi ne dit point, loin de là, que nos corps jouiront de cette vie sans fin dans l'univers actuel. Non, le monde n'est pas éternel, puisqu'il est créé.

Nombre de théologiens catholiques ou réformés ont accusé Descartes d'avoir professé l'infinité et l'éternité du monde, et ainsi d'avoir en quelque sorte confondu l'univers avec Dieu ; de là un rapprochement très fâcheux entre sa philosophie et celle de Spinoza.

e) La matière est divisible à l'infini. Descartes admet comme éléments primitifs des corps, des particules réductibles à l'infini ; il rejette par conséquent les atomes, ou particules *indivisibles*. Ces prétendus indivisibles sont, d'après lui, des tourbillons de mouvements qui en enveloppent d'autres, en sorte qu'il est impossible d'épuiser la spirale de ces rotations sans fin. Sur ce point encore il a rencontré d'habiles contradicteurs. Ceux-ci, plus avisés, semble-t-il, que Descartes et Pascal qui partage son sentiment, reconnaissent avec saint Thomas que la division *mathématique* de la matière est toujours possible, jusqu'à l'infini, c'est-à-dire l'indéfini ; mais, ajoutent-ils, la division *réelle* a une borne qu'elle ne saurait franchir.

f) Enfin la matière est *une*, c'est-à-dire que les éléments premiers qui servent à la formation des corps ont une nature homogène. La variété des êtres n'a d'autre cause, selon Descartes, que la diversité des mouvements des particules et le mélange de celles-ci dans des proportions différentes. Mais alors, demanderons-nous, quelle différence entre les corps ? Ce n'est pas une différence substantielle, mais seulement une différence accidentelle, dans la forme extérieure ; ce qui est contraire à l'opinion universelle. En outre, admise une différence purement accidentelle, extrinsèque, comment expliquer la présence dans les êtres matériels de propriétés si diverses et souvent si opposées ? Mystère impénétrable, paraît-il, dans l'hypothèse de l'unité d'une matière identique à l'espace et dénuée de toute activité intrinsèque, comme Descartes la conçoit.

2° Le *mouvement*. — Déjà largement dotée, nous venons de le voir, la matière cependant reçoit de Descartes une autre libéralité, la dernière et assurément la plus noble, parce que la plus féconde en résultats tangibles. C'est le mouvement, que le physicien novateur présente à tort comme le deuxième principe constitutif du monde. *A tort*, disons-nous ; car un principe constitutif est un principe intrinsèque, inhérent à la chose et entrant comme partie intégrante dans son essence même ; or le mouvement est extrinsèque à la nature matérielle : Descartes lui-même le qualifie ainsi.

Il le définit, non pas le transport d'un lieu à un autre, mais « le transport d'une partie de la matière ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, dans le voisinage de quelques autres. » Ce n'est pas une substance distincte de celle de la matière et venant se joindre à elle pour constituer l'être concret, comme la *forme* des scolastiques qui s'unit à leur *matière première*, la détermine et l'individualise ; non, c'est simplement une propriété, ou plutôt un mode, du mobile ou de la matière. Et encore, entendons-nous bien : ce mode ne découle point de l'essence de la matière, inerte de sa nature, indifférente au mouvement ou au repos ; il lui a été adjoint seulement par une cause extrinsèque, Dieu, à l'instant même de la création, et c'est le même Dieu qui le maintient dans la matière par son action immédiate et perpétuelle. On voit par là que le mouvement n'est point du tout un principe constituant intrinsèque des corps ; et à supposer qu'il

faille l'admettre comme principe des choses, ce ne serait en tout cas que comme principe extérieur, ou cause efficiente d'un effet. Outre sa cause première, Dieu, le mouvement a aussi des causes secondes : ce sont tous les êtres qui par leur action mécanique peuvent lui imprimer des directions particulières.

Le mouvement est invariable dans sa quantité, et son invariabilité se fonde sur l'immutabilité de Dieu, ouvrier infiniment habile, « qui n'est jamais obligé de retoucher son ouvrage. » Et d'autre part, la matière ne pouvant ni se perdre ni se produire en dehors de l'action divine, son mouvement de même ne peut ni « se perdre, ni s'engendrer. » Il se transforme à l'infini, mais le Protée, sous ses transformations, se retrouve toujours le même.

Le mouvement n'est ni libre ni capricieux, mais mathématiquement réglé par des lois que lui a imposées son Créateur. Les principales sont : 1° la permanence ou la continuité, à laquelle se rattache la conception de l'inertie qui est, sous un autre nom, la persistance de la même quantité de mouvement dans un être : donc, pas de force chez aucun, mais le seul mouvement ; 2° la direction rectiligne, la seule simple, primordiale, où se trouve l'idée claire et distincte du mouvement ; toute autre direction est complexe et la résultante de mouvements divers qui ont changé la direction naturelle[1] ; 3° la communication par la voie la plus facile et la plus courte, de manière que l'action égale la réaction, et réciproquement. Descartes énumère encore plusieurs autres lois, mais moins certaines et moins importantes ; inutile de nous y arrêter.

Ainsi donc, dans tout l'univers, à part l'âme humaine, il n'y a rien sinon la matière, inerte par elle-même, avec le mouvement et ses lois. Ces deux *principes* ont engendré tous les mondes, tous les êtres, inanimés et animés, en sorte que l'univers n'est qu'une machine ou un composé mécanique. Remarquons bien que tout cela n'est qu'une hypothèse ; Descartes lui-même l'avoue dans la seconde partie de ses *Principes*. Mais c'est une hypothèse arbitraire dans son ensemble, donc sans valeur ; car nulle preuve ni de raison ni d'expérience que la matière ait été créée dans les conditions susdites, et impossible d'en donner. Descartes n'en fournira pas davantage quand tout à l'heure il nous exposera la formation du monde, d'autant plus que le mouvement qu'il surajoute hypothétiquement du dehors à la matière ne remplace en aucune façon les éléments intrinsèques qu'il lui refuse. Voyons en effet de quoi il la dépouille.

a) Les scolastiques, à la suite d'Aristote et de saint Augustin, enseignaient que tous les corps sont composés de deux éléments : l'un matière pure, passif et indéterminé, l'autre, actif et déterminant ; l'un simple *potentialité substantielle*, en ce sens qu'il peut devenir une substance concrète, l'autre, substance essentiellement différente du premier, actuant sa capacité et le constituant en corps concret ; l'un principe de l'*étendue* des corps, l'autre, source de leur *activité* physique et des qualités qui s'ajoutent à l'étendue ; l'un réalité homogène peut-être dans tous les corps, l'autre, réalité hétérogène spécifiant chaque corps particulier. A côté de la forme nécessaire ou substantielle, ils plaçaient dans chaque être des formes accidentelles, pouvant paraître ou disparaître sans changement dans la nature même du sujet, et principes de qualités accidentelles, telles que la dureté, la lumière, la chaleur, l'élasticité, le son, la saveur, le mouvement, etc.

Or, Descartes bannit impitoyablement formes substantielles ou accidentelles, qualités sensibles ou occultes, comme autant de chimères. Il est plein de dédain pour ces misérables êtres, pour ces « pauvres innocents, » comme il les appelle, qui n'ont aucune réalité sinon dans les *esprits oisifs*, dira Malebranche. La matière pure dans les corps, c'est tout ce qu'il admet. Mais alors c'est la dépouiller de toute activité, de toute force en acte ou même en puissance, et la réduire à une passivité absolue ; en un mot, c'est lui refuser toute causalité efficiente. Et en effet Descartes n'en reconnaît point dans les corps qui leur soit propre ; s'ils agissent, ce n'est que sous la motion immédiate et incessante de Dieu qui a mis en eux le mouvement avec ses lois.

Cette doctrine est inacceptable, pour les raisons suivantes tirées de saint Thomas. 1° Si Dieu est la cause immédiate de l'opération dans les choses matérielles, une chose ne dépendrait pas d'une autre comme l'effet dépend de sa cause, et tel effet pourrait être produit par n'importe quelle cause. Par exemple, si c'est Dieu qui chauffe par le feu, et non le feu lui-même, pourquoi ne chauffe-t-il pas avec la glace ? N'est-ce pas le renversement de tout l'ordre de l'univers, et du jugement des sens dont le témoignable invincible nous apprend que tout être est doué d'une opération réelle et propre ? En effet, 2° être, c'est agir ; car être, c'est avoir une essence ; avoir une essence, c'est avoir les propriétés qui en découlent naturellement, et quelle est la propriété naturelle d'une essence en acte ? c'est la vertu active, et donc la vertu d'agir, c'est-à-dire d'élever une chose à l'acte, puisque l'action suit la condition de l'être et que tout agent produit son semblable, *operatio sequitur esse*. Par conséquent la matière, par cela seul qu'elle est en acte ou existe, possède une réelle activité ; elle est réellement une cause seconde efficiente. 3° La causalité réelle de la matière ne porte aucune atteinte, comme le prétend Descartes, à la causalité première de Dieu. Car, d'abord, la cause première étant présente à l'être de toute chose, c'est d'elle que la cause seconde tient sa vertu, et à elle que se rapporte médiate-

[1] Disons — ce qui n'engage en rien le fond de l'hypothèse — que cette loi est aujourd'hui incontestée ; de même pour la suivante.

ment son opération ; ensuite Dieu est plus parfait en communiquant sa causalité aux créatures qu'en la gardant uniquement pour lui-même.

b) Outre la question de la composition intime de la matière et des corps, base de leur activité et de leur causalité efficiente, il y en a une autre, des plus importantes aussi, dans l'étude de l'univers : c'est celle de la cause finale ou de la finalité. « La finalité » est une expression qui, appliquée à une œuvre, veut dire que cette œuvre a été faite pour un but et d'après un plan préconçu ; et comme l'être intelligent seul est capable d'agir d'après un plan et de poursuivre un but par des moyens appropriés, il s'ensuit que la finalité, partout où elle se reconnaît, révèle une cause intelligente.

Or, la création matérielle a-t-elle un but, une fin ? Y a-t-il quelque part une cause finale, intelligente et souveraine qui règle la marche des êtres corporels vers un but, ou sont-ils le jouet d'une force aveugle et inconsciente ? A cette question jusqu'ici, dans tous les siècles et chez tous les peuples, le bon sens comme le génie ont répondu par l'affirmative, en reconnaissant que, dans toutes les parties de l'univers, il y a des appropriations à des fins qui révèlent clairement un plan préconçu et par là-même la finalité. « Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse, par conséquent un dessin formé, une intelligence réglée et un art parfait. C'est ce qui se remarque dans toute la nature [1]. » Quelle est, sur ce point, la doctrine de Descartes ? Il importe de le bien préciser.

Descartes n'est pas matérialiste, il ne nie pas les causes finales ; mais sa manière de les concevoir et de les expliquer est telle qu'il aboutit presque à les supprimer. En effet il admet bien la création et sa mise en mouvement selon des lois très sages et immuables, mais là se borne l'action du Créateur ; car à supposer, dit-il, que Dieu ait créé le monde à l'état « de chaos le plus confus et le plus embrouillé que les poètes puissent décrire, » les lois du mouvement qu'il lui a imprimé « sont *suffisantes* pour faire que les parties de ces choses (la matière divisée) se démêlent elles-mêmes, et se disposent en si bon ordre, qu'elles auront la forme d'un monde très parfait, et dans lequel on pourra voir... toutes les choses tant générales que particulières qui paraissent dans le vrai monde [2]. » Que conclure de telles paroles ? Ceci : que la matière et le mouvement ont la propriété d'engendrer tout ; de disposer les molécules de façon à produire tel ou tel être, ici un arbre, là un animal, tel ou tel organe, tantôt un œil, tantôt une oreille, un pied, une main, le plumage d'un oiseau ou la carapace d'un homard, etc. ; d'établir enfin parmi tous les êtres de l'univers matériel l'ordre, la beauté, l'harmonie, et cela sans autre intervention de Dieu et de sa sagesse que son acte initial de Créateur ; en sorte que non seulement la production des effets particuliers, mais encore leur adaptation à tel ou tel but seraient l'œuvre de la matière en mouvement, et non l'œuvre de l'intelligence divine. Que Descartes n'ait pas voulu ces conséquences, nous pouvons le croire ; mais elles découlent naturellement de ses principes, et elles tendent à la négation de la finalité. Sa théorie aboutit au *déterminisme* physiologique, matérialisme atténué, qui lui-même conduit au *positivisme* plus ou moins fataliste.

Mais si Descartes ne nie pas expressément les causes finales, il les chasse sans pitié « du temple de la physique et de l'histoire naturelle [1], » pour les reléguer, assez dédaigneusement, dans le domaine de la morale et de la piété. Mais, dirons-nous, si la science les repousse ainsi que des chimères, comment la piété, si peu éclairée qu'on la suppose, s'en accommodera-t-elle ? Qu'importe ? Descartes en interdit la recherche au philosophe. Et la raison de cet ostracisme, c'est que nous ne pouvons pas comprendre la sagesse infinie de Dieu ; dès lors la recherche de ses intentions est téméraire, inutile et dangereuse tout à la fois. Téméraire, parce que « nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils. » Inutile, puisqu'elle ne saurait aboutir sans une révélation de Dieu, et faire avancer la science d'un pas. Dangereuse enfin, parce qu'au lieu de servir la science elle la gênerait plutôt dans ses investigations, en substituant des conjectures aux solides raisons. Une remarque en passant : les matérialistes du XVIII[e] siècle et les positivistes du XIX[e] n'ont pas tenu un autre langage à propos de la finalité dans l'univers.

Quelques mots de réponse à cette fausse argumentation. De témérité, nous n'en voyons pas dans la recherche des causes finales. Cette recherche est toute naturelle ; et loin de la lui interdire, Dieu paraît bien y avoir provoqué l'homme en lui donnant l'intelligence et en étalant ses œuvres sous ses yeux. Humble, discrète, prudente, cette étude de la nature, oui, elle doit l'être ; mais dans ces conditions elle est toujours légitime et digne de louanges. Ainsi l'ont compris les vrais philosophes de tous les temps.

Qualifier ensuite cette recherche d'inutile à la science, et même de dangereuse, quel paradoxe ! C'est le contraire qui est vrai ; car elle a été souvent l'occasion des plus belles découvertes scientifiques ; de plus, elle est nécessaire à la science pour éclairer sa marche et la conduire aux suprêmes conclusions. L'anatomie, par exemple, la physiologie ne peuvent se passer des causes finales. Dans un être organisé, l'unité harmonique, le concert, l'action réciproque des parties obligent notre esprit à leur appliquer le principe de finalité ; car l'étude des organes reste incomplète tant

[1] Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. IV, n° 1.
[2] *Le Monde*, ch. VI.

[1] Fouillée, *op. cit.*, p. 39.

qu'on ignore à quelle fin ils existent. C'est l'idée de la simplicité des voies de la nature, inséparable de celle d'un plan providentiel, qui a inspiré Copernic et l'a guidé dans l'élaboration de son système. Cuvier, avec quelques ossements détachés, a pu créer l'anatomie comparée, grâce à l'étude des causes finales. Bayle, qui les a défendues contre Descartes, montre comment la considération de la fin a servi à Harvey pour découvrir la circulation du sang : les valvules du cœur et des vaisseaux, s'est-il dit, ont un but. Descartes lui-même, tout en maltraitant la finalité, a dû lui faire une place dans son système du monde purement mécanique cependant, et non sans fruit. Le principe des voies les plus courtes lui a révélé en quelque sorte les lois de la réfraction ; celui de l'invariabilité du mouvement est le fondement de sa mécanique universelle ; or l'un et l'autre il les déduisait de la considération de la sagesse du Créateur. A voir l'appel qu'il a fait au principe de finalité dans sa cosmogonie tout entière, on ne s'explique plus qu'il l'ait banni de la philosophie. Qu'il ait voulu combattre l'abus dans la recherche des causes finales, rien de mieux ; mais il a eu tort d'en proscrire le légitime usage.

III. Mode de formation. — « Qu'on me donne l'étendue et le mouvement, » disait superbement Descartes, « et je vais faire le monde. » Il a — il croit avoir — l'un et l'autre, voyons-le à l'œuvre.

Nous voici à sa grande hypothèse des Tourbillons qui, d'après lui, forment tout, expliquent tout.

Tout d'abord la matière sans bornes était plongée dans un repos absolu ; Dieu, son Créateur, l'arrache à ce repos et imprime à toutes ses parties le mouvement *rectiligne*. Celles-ci, par suite du choc, prirent des directions *curvilignes* et circulaires très multipliées et variées à l'infini, formèrent d'innombrables anneaux ou *tourbillons* autour de divers centres, donnant ainsi naissance aux étoiles, aux planètes, aux autres corps sidéraux comme aux corps sublunaires, tous se faisant mutuellement contrepoids dans un ordre parfait. Ainsi des mouvements rotatoires combinés avec la diversité des éléments matériels est sorti le monde *inorganique* tout entier, dans le ciel et sur notre globe, avec tous les phénomènes généraux et particuliers qu'on y constate, tels que le mouvement de la terre, le magnétisme, la pesanteur, la lumière, les couleurs, la chaleur, etc., etc., expressions qui ne désignent rien autre chose, sinon des transformations de mouvements ou des variétés de tourbillons, en un mot des effets purement mécaniques.

Reste le monde *organique*, où nous trouvons le grand phénomène physiologique qui s'appelle la *vie*. Ce monde des êtres organisés et vivants est-il, lui aussi, le produit des tourbillons, ou bien réclame-t-il pour sa formation et son explication un principe nouveau, différent du pur mécanisme ? Descartes n'hésite pas à lui appliquer la même théorie, sans y rien ajouter. D'après lui en effet, l'organisme vivant n'est encore qu'un mécanisme, mais plus compliqué ; toutes ses fonctions « suivent naturellement de la seule disposition des organes, ni plus ni moins que les mouvements d'une horloge ou autre automate de celle de ses contrepoids et de ses roues. » Donc, point d'âme végétative ni sensitive ; point de force vitale, ni aucun principe intrinsèque et inhérent de mouvement et de vie, sinon chez les animaux le sang et les esprits agités par la chaleur. Le principe vital, l'animisme sont des rêveries de la scolastique. La génération même, aussi bien que l'action de l'organisme vivant une fois formé, n'est qu'un phénomène chimique et calorifique, résultat du mouvement ordinaire qui se tranforme en *tourbillon vital*.

En somme, le mécanisme posé comme principe immédiat de tous les phénomènes de la nature, tel est le trait caractéristique et essentiel de la physique et de la physiologie cartésiennes. Le monde représente un problème de mécanique ; sa loi unique est la loi du mouvement dans toutes les parties de la matière, et au mouvement se ramènent non seulement les forces et les actions chimiques, mais encore les manifestations vitales des plantes, des animaux et du corps humain. N'était l'action primitive créatrice et législative admise par Descartes, on pourrait dire qu'il a fait la matière *sui juris*. Théorie des plus dangereuses ! L'école encyclopédique du XVIIIe siècle ne l'oubliera pas, ni l'école matérialiste du XIXe ; et pour lui permettre de porter tous ses fruits de mort, il suffira que l'une et l'autre suppriment l'acte créateur. Une chose, une seule, échappe au mécanisme cartésien : la pensée immatérielle et spirituelle, l'âme humaine essentiellement distincte du corps. Heureuse exception ! sans elle, Descartes versait en plein dans le matérialisme.

Nous bornons là notre critique de sa cosmogonie, très fautive au point de vue philosophique, et « généralement de peu de valeur » au point de vue scientifique, « à part quelques applications de la géométrie à la physique et à l'astronomie [1]. »

§ 4. — Résumé et Conclusion

Nous n'avons point perdu de vue la question qui nous était posée en ces termes : « La méthode cartésienne est-elle susceptible d'une interprétation catholique ? » Cette question, avons-nous dit, équivalait à une demande de confrontation de la philosophie de Descartes avec la philosophie chrétienne traditionnelle. Celle-ci n'est autre que la philosophie des Pères, des Docteurs échelonnés le long des siècles depuis les temps apostoliques, et des scolastiques représentés tous et surpassés par saint Thomas d'Aquin. C'est la seule vraie, parce qu'elle est la philosophie de la raison, éclairée et guidée par la foi catholique, à l'infaillibilité de laquelle elle participe d'une certaine manière, en

[1] Gonzalez, *Hist. de la Philosophie*, t. III, p. 220.

vertu des liens étroits qui unissent l'ordre naturel à l'ordre surnaturel. Le moyen donc d'apprécier un système philosophique, c'est de le comparer à la philosophie toujours admise et enseignée dans l'Eglise ; s'il est conforme à cette règle, il est vrai ; s'il s'en écarte, il est faux dans la mesure même où il la contredit.

Or, la confrontation que nous venons de faire n'est point favorable à la nouvelle philosophie ; il en ressort au contraire que la plupart des thèses de Descartes, et sur les questions les plus essentielles, sont à l'opposé de celles de la scolastique. C'est ce que démontre le tableau suivant où nous résumons la trop longue étude qui précède, dans l'ordre même où nous l'avons conduite.

1° Descartes, dans la définition de la philosophie, embrasse toutes les sciences, sous prétexte de lui donner un but pratique. — La scolastique borne la philosophie à la science des causes suprêmes ou des premiers principes des choses.

2° Descartes pose l'évidence rationnelle seule, comme règle directrice de l'esprit et comme critérium unique et suprême de certitude ; il repousse donc la méthode d'autorité, la tradition et l'expérience, et entre ainsi dans la voie de l'idéalisme subjectiviste et du rationalisme. — La scolastique reconnaît diverses sortes d'évidence, admet l'autorité et fait une large part à l'expérience.

3° Descartes part du doute hypothétique universel, qui conduit fatalement au scepticisme universel par l'anéantissement de la raison. — La scolastique restreint le doute aux choses douteuses, ce qui laisse intacte la puissance de la raison.

4° Descartes fait reposer toute certitude sur la *démonstration* de l'existence de Dieu ; d'où il suit que d'après lui la certitude est *externe*. — La scolastique enseigne au contraire que la certitude est *interne*, qu'elle a pour cause la puissance intellectuelle qui est en nous.

5° Descartes établit l'existence de Dieu par des preuves tirées des idées de l'âme, procédé d'argumentation d'où est sorti l'Ontologisme. — La scolastique tient ce procédé pour sophistique, et adopte le procédé *a posteriori*, qui a pour point de départ les faits extérieurs d'où il tire les preuves de cette grande vérité.

6° Descartes attribue à Dieu une liberté absolue, affranchie de toute règle à l'égard des créatures et de leur essence, ainsi que des vérités éternelles. Il le fait créateur de ces mêmes vérités. De là découlent forcément la négation de l'ordre moral et le scepticisme scientifique. — La scolastique enseigne qu'en Dieu la sagesse et la volonté ne font qu'un ; que Dieu ne *crée* pas les vérités éternelles, qu'il est lui-même l'éternelle vérité et qu'il ne peut agir que selon les lois de l'éternelle vérité. — La Théodicée cartésienne renferme des germes nombreux d'ontologisme, de scepticisme et d'idéalisme subjectif ; ce dernier, Kant et Fichte sauront le développer et l'accentuer.

7° Descartes fonde la spiritualité de l'âme sur sa simplicité, d'où il résulte qu'il n'en donne qu'une preuve très insuffisante. — La scolastique déduit la spiritualité, de l'acte intellectuel qui révèle un principe en soi absolument étranger à toute matière.

8° Descartes professe une grosse erreur, source de plusieurs autres, en affirmant, d'ailleurs sans preuves, que l'essence de l'âme est la pensée actuelle, à laquelle il ramène tous les actes de l'entendement, de la volonté, de l'imagination, et même certaines fonctions de la vie végétative, pourvu que notre âme les perçoive. La théorie est sensualiste, matérialiste même; de plus, par une étrange contradiction, idéaliste et spiritualiste à l'excès, dès lors qu'elle n'admet que les faits de conscience et exclut l'expérience. En outre, comme elle identifie toutes les opérations, elle identifie par là-même les facultés entre elles et avec l'essence de l'âme elle-même. — A l'opposé, la scolastique enseigne que l'essence de l'âme c'est l'activité spontanée et consciente se traduisant par tous les actes de la sensibilité et de l'intelligence ; qu'à ses opérations diverses répondent comme principes immédiats autant de puissances distinctes entre elles, et différentes de l'essence elle-même de l'âme qui n'est que principe radical, médiat, des mêmes opérations.

9° Descartes professe le dualisme anthropologique, d'après lequel le corps humain est une substance non seulement distincte, mais séparée de l'âme, ne participant en rien à sa vie, pure machine, unie à l'âme d'une union simplement accidentelle. — La scolastique au contraire dit que l'âme et le corps, bien que distincts, sont unis d'une union substantielle, en sorte qu'ils ne forment qu'une seule substance, le *composé humain*, avec un seul principe de vie et d'action, l'âme humaine.

10° Descartes fait résider l'âme dans une minime partie du corps, la « glande pinéale. » — La scolastique lui reconnaît pour siège le corps tout entier, parce qu'elle l'informe et le vivifie tout entier en raison de son union substantielle avec lui.

11° Descartes, confondant l'âme et la pensée, deux choses pourtant bien distinctes, refuse une âme aux bêtes, et fait d'elles de purs automates. — La scolastique, plus sage et plus vraie, accorde une âme aux bêtes et à tout être en qui se manifeste la vie.

12° Descartes attribue le jugement à la volonté. — La scolastique le réserve à l'intelligence exclusivement, comme étant son opération principale et son plus bel apanage.

13° Descartes soutient que la capacité de la volonté est supérieure à celle de l'intelligence. — La scolastique professe une opinion toute contraire.

14° Descartes fait entrer la faculté du mal comme élément essentiel dans la notion de la liberté. — La scolastique l'en exclut absolument, et n'y voit qu'un défaut de notre liberté dans

l'état présent. Ainsi elle sauve et la morale et la dignité humaine.

15° Descartes admet des idées innées, en quantité, paraît-il, innombrable, au point qu'on se demande s'il reste à l'intelligence autre chose qu'un rôle purement passif. — La scolastique repoussant toute idée innée n'admet que la faculté *innée* de les produire, moyennant le concours de la sensation.

16° Descartes ayant faussé, nié même le *composé humain*, cherche en vain la vraie définition de la passion et ses causes. Sa théorie, très illogique d'ailleurs, qui attribue une part de cette causalité au corps seul, après avoir fait de celui-ci une machine, indépendante de l'âme, penche vers le matérialisme. En outre, il professe que toutes les passions sont bonnes en elles-mêmes. — La scolastique, tenant compte du double élément qui constitue la personnalité humaine, fait nettement la part du corps et de l'âme dans la formation de la passion ; de plus, la passion d'après elle est en soi moralement indifférente.

17° Descartes, pour croire à l'existence de l'univers matériel, s'en réfère au témoignage des sens, mais parce que ce témoignage s'appuie sur la véracité de Dieu. C'est encore de l'idéalisme. — La scolastique s'en rapporte uniquement au témoignage des sens, critérium sûr et produisant l'évidence immédiate.

18° Descartes explique la persistance du monde par la *création continuée*, théorie où il faut voir l'origine de l'Occasionalisme de Malebranche. — La scolastique l'explique par le simple concours de Dieu maintenant l'activité et la force qu'il a déposées dans sa créature.

19° Descartes enseigne que la matière n'est autre chose que l'étendue abstraite, telle que la comprennent les géomètres, donc sans propriétés, ni évidentes, ni occultes ; autre théorie dont Leibniz a dit qu'elle conduit logiquement au spinozisme. — La scolastique soutient au contraire que la matière est à la fois étendue et force, qu'elle se compose de matière et de forme.

20° Descartes, en conséquence de sa doctrine sur l'essence de la matière, identifie celle-ci avec l'espace, le lieu et le temps, admet le plein de l'univers, l'infini du monde et la divisibilité à l'infini. — La scolastique repousse toutes ces déductions. Pour elle l'espace est le contenant et non le contenu, le monde est limité et la matière divisible non pas jusqu'à l'infini, mais jusqu'à l'indéfini, et encore faut-il l'entendre d'une divisibilité *mathématique*, mais non d'une division *réelle*.

21° Descartes donne le mouvement comme principe constitutif du monde, bien qu'il ne soit ni intrinsèque, ni inhérent à la matière, mais une simple modification. — La scolastique n'admet comme constitutifs d'un être que ce qui lui est intrinsèque et appartient à son essence même.

22° Descartes refuse à la matière toute activité, toute force, et ainsi il la réduit à une simple passivité, d'où cette conséquence qu'elle est privée de toute causalité efficiente propre, et qu'il n'y a pas dans le monde de causes secondes. — La scolastique démontre victorieusement la thèse directement opposée.

23° Descartes proscrit la finalité, au moins comme partie intégrante de la science philosophique. — La scolastique la reconnaît, en recommande l'étude prudente et n'en condamne que la recherche abusive.

24° Enfin Descartes pose le mécanisme résultat du mouvement comme le principe unique et immédiat de la formation non seulement des êtres inorganiques, mais même des corps organisés et vivants. — La scolastique enseigne, d'abord qu'il y a dans la matière un principe d'activité véritable avec des propriétés qui en découlent, et par conséquent une causalité efficiente seconde ; ensuite que la finalité indéniable dans l'univers atteste partout la présence et l'action d'une intelligence souveraine présidant à la formation ainsi qu'au développement de toutes choses ; enfin que dans la matière organisée se trouve un principe vital, une âme vivante.

Ainsi donc la doctrine cartésienne est l'antithèse de la philosophie traditionnelle ; impossible de le contester, tant l'opposition entre l'une et l'autre est manifeste sur tous les points que nous venons de signaler. Et, répétons-le, dans le tableau ci-dessus figurent, non pas des détails sans importance, ni les ambiguïtés, les obscurités, les incohérences, les pétitions de principes, les contradictions relevées en si grand nombre au cours de notre critique, mais les questions capitales, celles qui forment la base et comme l'ossature de la science philosophique, celles par conséquent où il importe le plus d'éviter l'erreur, parce qu'elle y serait plus grave et mènerait à des conséquences plus funestes.

C'est sur ces questions fondamentales que Descartes s'est trompé. Sans doute il n'est essentiellement ni ontologiste, ni panthéiste, ni idéaliste, ni sceptique, ni sensualiste, ni positiviste ; mais ses solutions accusent des tendances vers toutes ces erreurs et les contiennent en germe. Bossuet s'en rendait bien compte quand, écrivant à un disciple de Malebranche, il disait : « Je vois un grand combat se préparer contre l'Eglise sous le nom de la philosophie cartésienne..., je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie [1]. » Leibniz aussi, Pascal, Huet, Bayle lui-même ont fait de grandes réserves sur la valeur de la même philosophie, à cause de ses tendances en elles-mêmes si dangereuses.

Mais ce qui la rendait plus périlleuse encore, c'était « le *virus* rationaliste dont elle était infectée, et qui constitue en réalité son fonds substan-

[1] Edit. Vivès, Lettre 171e.

tiel et sa note caractéristique [1]. » Bossuet le constate en ces termes dans la lettre citée plus haut : « Sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement..., chacun se donne la liberté de dire : J'entends ceci, et je n'entends pas cela ; on approuve, on rejette tout ce qu'on veut ; il s'introduit une liberté de juger qui fait que, sans égard à la tradition, on avance témérairement tout ce qu'on pense ; jamais cet excès n'a paru, à mon avis, davantage que dans le *nouveau système*. » Voilà le *virus* ; il gît dans la règle cartésienne et le critérium suprême de *l'Evidence*.

Le principe était posé, à une époque où, grâce au Libre Examen qui s'était infiltré partout, la foi et l'autorité de la tradition étaient déjà fortement ébranlées. C'était comme la majeure d'un syllogisme immense qui exprime le *processus* général de la philosophie antichrétienne et négative des trois derniers siècles. Le XVII^e^ ne fit que commenter, développer et appliquer cette thèse cartésienne. Le XVIII^e^, siècle de Voltaire et de l'Encyclopédie, établit la mineure, en disant : Or, rien de ce qui a été enseigné jusqu'alors en théologie et en philosophie... ne porte le sceau de l'évidence. Le XIX^e^ a conclu : Donc, on ne doit admettre comme certain et véritable que ce que disent les sens et ce qui se rapporte à la matière. (*Gonzalez*, ibid.) Tels sont les fruits du levain rationaliste plus ou moins consciemment déposé au sein de la philosophie cartésienne, et qui l'empoisonne dans toutes ses parties. Passant de là dans les esprits déjà intoxiqués, ainsi que nous le marquons plus haut, il n'est pas surprenant qu'il ait été accepté si promptement ; le microbe jeté dans un pareil bouillon de culture ne pouvait manquer de se multiplier à l'infini. Par la même raison l'on s'explique l'importance, l'universalité relative et l'influence que le cartésianisme acquit et conserva pendant si longtemps. Mais son usurpation, espérons-le, touche à sa fin. Le concert de louanges qui l'a accueilli, la faveur dont il a joui, loin d'en atténuer le péril, n'ont réussi qu'à le mettre en plus grande évidence. Rien de tout cela en tout cas n'a redressé les erreurs du système.

C'est pourquoi nous disons sans hésitation aucune, — c'est notre conclusion dernière et notre réponse définitive à la question posée : — Le Cartésianisme, dans sa doctrine fondamentale, est l'antithèse irréductible de la philosophie chrétienne, et comme tel il est inconciliable avec elle.

(A suivre)

[1] Gonzalez, *op. cit.*, p. 222.

AVIS PRATIQUES

Nous rappelons à nos correspondants que : 1° nous ne répondons pas aux lettres anonymes ; 2° il faut écrire chaque question sur une feuille séparée, et 3° mettre au bas de chacune son adresse complète et bien lisible.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Le Pape et l'Empereur 1804-1815, par Henri Welschinger. — Un vol. gr. in-8 de 472 p., 8 fr. — Paris, Plon.

La lutte entre Napoléon et Pie VII est certainement une des plus émouvantes de l'histoire de l'Eglise. Elle nous émeut, parce qu'elle nous semble encore toute proche de nous ; mais on peut bien prédire qu'elle ne cessera d'émouvoir la postérité même la plus reculée, à raison même de la grandeur exceptionnelle de l'homme qui alors essaya d'asservir l'Eglise comme il asservissait le reste de l'Europe. Rarement, jamais peut-être, la disproportion entre deux antagonistes ne fut plus colossale.

Napoléon et Pie VII ! Chez l'un, la plus formidable puissance que le monde ait connue depuis les Césars romains, tous les instruments de règne entre ses mains et toutes les ressources d'un prodigieux génie. Chez l'autre, des vertus admirables, mais une intelligence qui ne sort guère de l'ordinaire, une conscience droite mais sans diplomatie, une humilité de saint, l'humilité qui fait la force des saints parce qu'elle est le principe de leur inébranlable confiance en Dieu, mais qui aux yeux du monde est plutôt faiblesse et source de faiblesse.

On croyait connaître suffisamment, grâce aux cinq volumes du bel ouvrage de M. d'Haussonville, les péripéties de ce duel gigantesque. On ne connaissait pas tout. M. d'Haussonville, qui écrivait sous le second Empire, s'était vu refuser, aux Archives Nationales, communication des Actes officiels et procès-verbaux du Concile national de 1811, peut-être en conformité de la volonté formellement exprimée par Napoléon I^er^ dans ses Mémoires, qui était qu'on ne publiât rien de ce qui avait trait aux discussions avec Rome. M. d'Haussonville s'en était consolé en pensant et disant que les documents en question n'auraient rien changé au fond même des choses sur lesquelles il avait les renseignements nécessaires. Il ne s'en consolerait plus aujourd'hui. Tout ce qu'il a dit reste vrai sans doute, puisqu'il n'a rien affirmé qui ne s'appuie sur quelque témoignage sûr. Seulement il n'a pas tout su ; et M. Welschinger, qui a dépouillé dans leur intégrité et les dossiers français et les dossiers romains, est le premier qui nous rende l'aspect total des choses et nous les place dans leur perspective complète.

M. Henri Welschinger, érudit minutieux et écrivain admirable, est, à l'heure actuelle, l'un de nos premiers historiens. Il unit, à un réalisme d'une précision impeccable, la plus pénétrante psychologie. Il ne met la main à la plume que lorsqu'il est parvenu à reconstituer, à mettre à nu l'âme de ses personnages, les ressorts secrets de leur activité, les mobiles qui rendent compte de la marche des choses. Il s'est fait de longue date déjà une familiarité assidue avec l'époque napoléonienne ; et, sur quelques-uns des procès qu'il a institués, sur le duc d'Enghien, sur le divorce, sur le maréchal Ney, il a dit le dernier mot. Après le livre qu'il vient de nous donner, il ne sera plus permis de parler de la faiblesse de Pie VII. C'est sous des influences bourboniennes que s'est accréditée cette légende de la faiblesse de Pie VII. Ce fut une mode, sous la Restauration, de présenter Pie VII comme un type de faiblesse, une sorte de Clément XIV, qui ne savait rien refuser à Napoléon. Le grand, l'impardonnable grief de Louis XVIII et de ses fidèles contre Pie VII, c'était la signature du Concordat de 1801 et que le Pape eût consenti à s'arranger avec un pouvoir

« usurpateur » au lieu d'attendre le retour, chaque jour annoncé, du roi légitime.

On est tout réconforté d'admirer, à travers les chapitres de M. Welschinger, avec quelle fermeté et quelle vigilance le Pape oppose, aux empiétements ou aux chicanes du pouvoir impérial, des protestations de jour en jour plus vives, jusqu'à la bulle d'excommunication qui répond à l'annexion des Etats de l'Eglise à l'Empire français. Prisonnier, à Savone, puis à Fontainebleau, il continue d'opposer des refus obstinés aux exigences de Napoléon qui n'y comprend rien et qui par instants s'en affole, jusqu'à cette lugubre soirée du 25 janvier 1813 où le Pape, séparé des siens, mis au secret, privé de la ressource d'écrire, signe avec l'Empereur les articles restés connus ensuite sous le nom de Concordat de Fontainebleau. Mais ce ne fut jamais un Concordat proprement dit, mais un simple avant-projet, « *comme devant servir à un arrangement définitif,* » dit le texte ; et d'ailleurs l'Empereur savait parfaitement que le Pape n'était pas alors dans un état de santé qui lui permît de signer, seul et sans conseil, un acte aussi grave que l'est un Concordat. Il le savait si bien, que, le soir même de la signature, il dicta à l'évêque Duvoisin une note formelle en ces termes : — « N'ayant jamais cru devoir la demander (la renonciation aux Etats pontificaux), je ne puis donc entendre que Votre Sainteté ait renoncé, directement ou indirectement par lesdits articles, à la souveraineté des Etats romains, et je n'ai entendu traiter avec vous qu'en votre qualité de chef de l'Eglise dans les choses spirituelles. » — M. Welschinger croit que, dans les jours qui ont précédé, le préfet Chabrol, chargé par l'Empereur de convertir le Pape et désespérant d'y réussir, se serait entendu avec le médecin pour administrer au prisonnier des drogues de nature à affaiblir sa volonté.

Et Napoléon lui-même sort de ces pages moins malmené qu'on ne s'y attendait. M. Welschinger aussi bien ne malmène personne et nous a toujours offert des modèles achevés d'histoire « objective. » Dans ses précédents travaux toutefois sur le divorce, sur le duc d'Enghien, la figure de l'Empereur apparaissait plus dure. Ici, et d'ailleurs chaque fois qu'il s'agit de l'Eglise, c'est surtout sur son entourage que retombe l'odieux. On l'a déjà noté à propos du Concordat : Bonaparte au lendemain de Marengo développait devant le cardinal Martiniana les grandes lignes d'un Concordat beaucoup plus acceptable et beaucoup moins restrictif de la liberté de l'Eglise que ne sera le Concordat qu'il discutera et arrachera à Consalvi, à Paris, une fois qu'il sera circonvenu par les épaves de la Révolution et du schisme constitutionnel. Il s'en faut qu'il ait jamais traité l'Eglise avec le sans-gêne dont il se targuait vis-à-vis des têtes couronnées européennes. Il a toujours pour l'Eglise, dans le fond de son âme, un reste de crainte révérentielle. Il dira, à Sainte-Hélène, qu'il a toujours estimé et aimé beaucoup Pie VII, et qu'il croit que Pie VII le lui rend un peu. Ses vivacités vis-à-vis de Pie VII, dans les lamentables scènes de Fontainebleau, n'allèrent que jusqu'à lui dire qu'il n'était pas assez versé dans la théologie (et c'était déjà une énormité, — objective ; — mais quand on se rappelle le tempérament de Napoléon et la portée qu'il faut donner à ses façons de parler, la chose est de beaucoup moins de conséquence). Et quant aux brutalités qu'il se serait permises sur la personne du Pape et dont la légende fut répandue à grandes clameurs par les pamphlétaires de la Restauration à la suite de Chateaubriand, Pie VII les fit démentir par le comte Van der Vrecken, ajoutant : — « Mais un jour, dans la chaleur de la dispute au sujet de la renonciation aux Etats romains, *selon l'habitude qu'il avait*, il me prit par un bouton de ma soutane et me secoua si fort en le tirant que tout mon corps remuait. C'est probablement de cela qu'on veut parler. » Et cette fois encore, la chose est très irrespectueuse, physiquement ; mais, pour qui connaît Napoléon et ses « habitudes, » la portée morale n'en est pas ce qu'elle a l'air d'être. Ce n'est certes pas Talleyrand ni Fouché ni Louis XVIII qui se fussent permis pareil irrespect : ce qui n'empêchera pas Consalvi de dire plus tard, lors des négociations relatives à la restitution d'Avignon en 1814 et au Concordat de 1817, que les procédés soi-disant diplomatiques de Louis XVIII lui faisaient regretter les procédés de Bonaparte.

Cette scène même du bouton de soutane eut lieu à propos du pouvoir temporel, et Napoléon en effet ne se croyait pas véritablement roi de Rome tant qu'il ne pouvait obtenir la renonciation papale. Ses notes sur ce sujet trahissent des inquiétudes et des remords qui, somme toute, lui font quelque honneur. L'Autriche n'y mettait point tant de façons. Au début du pontificat de Pie VII, avant Marengo, elle avait brutalement empêché le Pape de faire son entrée dans ses Etats, affirmant les « droits incontestables » de l'empereur François II « sur la ville de Rome ; » et, en 1813, avant même que la déconfiture napoléonienne fût définitive, trois mois avant Leipzig, elle insérait, dans le traité secret signé à Prague le 27 juillet entre elle et l'Angleterre, un article 12 établissant « le droit incontestable de l'Empereur d'Autriche *comme roi de Rome.* »

Des pages d'une belle éloquence et d'une haute philosophie sur l'issue du grand duel et sur la fin chrétienne de Napoléon terminent l'ouvrage. — Chose rare dans ce qui sort des presses de la maison Plon, nous y avons relevé quelques erreurs de typographie, dont nous signalons la principale : p. 341 (séjour du Pape à Fontainebleau), au lieu de : « du 20 janvier 1812 au 24 juin 1814, » lire : *du 20 juin 1812 au 24 janvier 1814.*

Synopsis Theologiæ moralis et pastoralis, auct. Ad. Tanquerey. — Tome II (Theol. moral. fundamentalis). — Un vol. in-12 de 340 p. — Paris, Letouzey.

M. Tanquerey nous donne un nouveau « morceau » de sa Théologie morale, en attendant la mise au jour prochaine du tome I^er^ qui viendra... le dernier. Nous avons jadis signalé les inconvénients de ce mode anormal de publication ; n'y revenons pas. Au surplus, une chose importe avant tout : c'est que chaque partie, prise à part, soit réussie ; le succès de l'ensemble finira bien par se dégager nécessairement.

Nous attendions avec quelque impatience ce traité de *théologie morale fondamentale* qu'on nous offre enfin aujourd'hui. Il est la clef de tous les autres, et la pierre de touche qui donnera à la valeur globale de l'œuvre entière sa caractéristique définitive. Comme nous aurons beaucoup d'éloges à en faire tout à l'heure, nous sommes à l'aise pour nous permettre immédiatement quelques critiques préliminaires.

Disons-le tout net : c'est trop ou trop peu. Il y a énormément de choses, et des meilleures, dans ce petit volume ; mais l'auteur n'a pu échapper à la loi fatale qui fait qu'en pareille littérature on perd toujours en profondeur ce que l'on gagne en surface. Tous les problèmes de morale, toutes les questions contemporaines, sont touchés, mais trop souvent résolus à la manière accoutumée de nos manuels classiques, c'est-à-dire en formules, bien divisées, bien rédigées, sans doute, mais très sèches cependant et trop sommaires. Un raisonneur un peu pointilleux pourrait reprocher à M. Tanquerey d'avoir trop jalousement gardé pour lui une critique métaphysique profonde qu'il possède certainement, mais dont il a eu trop peur d'effaroucher la masse commune et « praticienne » de ses lecteurs. Il y aurait des réserves sérieuses à faire sur l'insuffisance analytique des fondements de la moralité objective et subjective et de leur comparaison, sur la théorie morale du péché d'omission à peine effleurée, sur le volontaire indirect ou *in causa*, qu'on ne distingue pas du volontaire implicite, et auquel on a tort, croyons-nous, de

rattacher la coopération matérielle, sur le maintien de certaines vieilles divisions classiques mal justifiées, celle par exemple des éléments de la moralité *ex objecto, ex circumstantiis, ex fine*. Mais, à vrai dire, ce sont là moins des inexactitudes doctrinales — elles ne sont guère à craindre avec un maître comme M. Tanquerey ! — que des imperfections rédactionnelles inhérentes à la méthode, mi-savante, mi-vulgaire, que l'auteur a cru devoir adopter pour donner à la fois une satisfaction, hélas impossible ! aux critiques et aux simples. N'est-il point à craindre que les critiques trouvent trop simple la charpente scientifique de ce livre qui restera trop « manuel classique » à leurs yeux, et que les simples ne soient offusqués par l'éclat de l'érudition un peu touffue qui y abonde ?

Ces observations seront certainement faites par d'autres que par nous. Voici ce qu'on pourrait y répondre. C'est un manuel et non une monographie critique proprement dite que M. Tanquerey a voulu rédiger à l'usage des séminaristes. Il devait donc « résumer », tout en restant complet quant à l'ensemble du cadre, quitte à laisser aux professeurs le soin de creuser le sol, là où il ne pouvait utilement que défricher, faute de temps et d'élasticité dans son programme. Et voilà qui nous amène, par transition naturelle, à une appréciation élogieuse de ce remarquable travail. Le tout est de le prendre tel qu'il est, par rapport au but qu'il poursuit.

C'est un manuel classique, dans le genre de tant d'autres, mais un manuel, large de composition, et beaucoup plus modernisé que les autres. Simple *manuel*, il ne pouvait ni ne devait être qu'éclectique, condensé, rapide dans son voyage à travers les subtiles analyses de la théorie des mœurs ; *modernisé*, il devait éveiller au moins l'attention des élèves sur les questions toutes nouvelles, presque inédites, posées devant la morale par les développements contemporains de la science et du progrès. Sous ce double rapport, et restreint à ce cadre évidemment voulu tel par l'auteur, ce traité élémentaire de théologie morale fondamentale est bien près d'atteindre la perfection.

Tout d'abord, un ordre matériel typographique impeccable ; des divisions fréquentes, très claires, nettement accusées ; des formules de thèses et de solutions presque toujours limées avec une précision qui ne laisse rien à désirer ; des expositions historiques et techniques de systèmes, trop brèves à notre sens, mais toujours nerveuses et, en somme, suffisantes quant au but mnémonique poursuivi.

Beaucoup de sobriété de style, trop même ; donc beaucoup de clarté ; grand souci de méthode aussi. Enfin, et c'est là peut-être la meilleure originalité de ce livre, beaucoup de questions modernes, très modernes même ; des aperçus nouveaux ou au moins des mises au point fort intéressantes sur des sujets ordinairement passés sous silence dans nos « morales » classiques, comme, par exemple, l'*hérédité*, le *tempérament* (bonne étude), l'*éducation* et les *maladies de la volonté*, la *suggestion* et l'*hypnotisme*, les *troubles nerveux* et l'*hystérie*, l'*alcoolisme*. M. Tanquerey est de son temps. Ce n'est pas à lui qu'il faut conseiller le *vetera novis augere ;* peut-être même souhaiterait-on plutôt le voir *nova veteribus augere*, et encore un pareil souhait en formule générale serait-il déplacé, comme le montre par exemple l'étude biblique et patristique, fort intéressante, consacrée au concept du péché.

M. Tanquerey nous en voudra-t-il de regretter qu'il se montre parfois narrateur plus fidèle d'opinions que personnellement hardi dans la critique ou le choix qu'il faut bien se décider à en faire ? Visiblement, l'affaire du probabilisme l'embarrasse — qui n'embarrasse-t-elle pas ? — et l'on est un peu surpris de la sympathie, d'ailleurs très vague, qu'il montre pour le vieux système « à compensation » de Laloux et Potton. La pensée du savant auteur ne se dégage pas nettement du long exposé systématique qu'il consacre à la controverse fameuse. En pratique, il opte pour l'usage modéré du probabilisme, envisagé, semble-t-il, plutôt comme règle « minima » de conduite en certains cas où il est difficile d'agir autrement, que comme conclusion découlant d'une conviction critique nettement établie dans son esprit.

Le soin que nous avons pris de développer ce compte rendu, bien au-delà des limites communes, prouve assez l'importance que nous attachons à la sincérité parfaite des éloges d'ensemble qu'il nous plaît d'adresser finalement à l'œuvre de M. Tanquerey ; car c'est, dans le cadre un peu étroit — et pratique — que nous avons dit, une œuvre de tout premier ordre, qui restera comme un modèle du genre.

Notre *Vieux Moraliste* ne sera sans doute pas médiocrement flatté de l'attention qu'a eue M. Tanquerey de le lire de très près et de le citer souvent dans son livre.

Le surintendant Nicolas Foucquet, *protecteur des lettres, des arts et des sciences,* par N.-V. Chatelain. — Un vol. in 8 de 600 p., 7 f. 50. — Paris, Perrin.

Ce livre est une thèse pour le doctorat ès-lettres, présentée à la Sorbonne le 28 février de cette année.

Une thèse de doctorat est œuvre de précision scientifique et de rigoureuse méthode, ce qui certes n'exclut pas la sympathie. Et sans doute il serait malaisé de vivre des années dans la compagnie de Foucquet, comme a fait M. Chatelain, sans subir la séduction de cet homme qui eut tant d'amis, et si fidèles, qui fut encensé des jésuites, en prose et en vers, tant qu'il fut au pouvoir, et, après qu'il en fut tombé, se vit défendu par les jansénistes, qui souffrit près de vingt ans de dure réclusion dans la forteresse de Pignerol, et dont La Fontaine, Pellisson, Gourville, Mme de Sévigné, Mlle de Scudéri, plaideront toujours la cause devant la postérité. — Mais on ne s'attend pas qu'une thèse verse jamais dans le plaidoyer ; et l'intérêt que M. Chatelain prend à son héros s'allie à la plus fine et la plus pénétrante clairvoyance.

Que Foucquet lui-même n'eût-il la clairvoyance de son nouveau biographe ! Car, avec tout son génie de courtisan accompli et de diplomate retors, il eut de singuliers oublis de naïveté, de maladresse, d'imprévoyance. Peut-être fut-il trop gâté de la fortune ? Celui qui n'a pas souffert, que sait-il ? demande l'Esprit-Saint. Et ce qui lui manque de sagesse pratique, manque aussi à son goût. Le grand art, le grand goût, ne va pas sans quelque douleur. Le génie se forge au feu des grandes passions, passion divine de la vérité comme chez Descartes, Pascal ou Bossuet, passions plus humaines chez d'autres ; et toute passion implique souffrance. Chez Foucquet, tout semble être aux voluptés faciles, aux plaisirs gracieux. Vaux est le séjour de la grâce ; La Fontaine et Mme de Sévigné se souviendront toujours d'avoir traversé ce monde enchanteur : mais la grâce humaine est toujours courte par quelque endroit. Et si Vaux, dans les beaux-arts, peut passer pour la préface de Versailles, en littérature il continue plutôt ou rouvre l'hôtel de Rambouillet ; et l'on trouve à peine trop sévères les paroles de M. Chatelain qui y voit une « Capoue où s'énervait la pensée, les yeux et les cœurs demeuraient secs, et cette impression de fadeur et d'ennui qui se dégage de tant d'écrits monotones et sans portée n'est autre chose que la manifestation involontaire de l'égoïsme et de la fatuité béate de ce monde frivole. » (p. 554-555). Mais, à peine ces lignes transcrites, on les regrette presque, et de nouveau l'on se sent attiré par le mystère de cette physionomie complexe qui voulut séduire ; et l'on songe à la catastrophe soudaine qui provoqua, parmi les inévitables ingratitudes, de si belles ardeurs de fidélité, qui révéla ce qu'il y avait de sérieux et de solide dans le talent jusque là gracile de Pellisson, — qui fit jaillir tout à coup de l'âme de La

Fontaine son premier chef-d'œuvre, l'*Elégie aux Nymphes de Vaux*, — qui enfin arracha au condamné de Pignerol, définitivement revenu à la piété de son éducation, de superbes élans de foi et une heureuse traduction du Psaume CXVIII et montra qu'il y avait en lui autre chose qu'un Cotin et un Dulot.

Renseignements pratiques sur la législation canonique du mariage, par N. Rousseau. — Un vol. in-8° de 145 p., 2 f. 50. — Paris, Lethielleux.

Personne n'ignore les inextricables difficultés de la législation ecclésiastique actuelle du mariage. Aussi a-t-on su gré à certains récents canonistes charitables du soin qu'ils ont pris de mettre cette matière difficile à la portée du clergé dans des manuels de vulgarisation pratique, particulièrement en ce qui concerne les empêchements et leurs dispenses. Le petit volume que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs a tout d'abord l'avantage d'être le dernier venu ; il résume et quintessencie ses devanciers ; et c'est là déjà une raison de prédire le bon accueil qui l'attend auprès des curés et des confesseurs. Il y en a une autre encore où le mérite personnel de l'auteur est plus intéressé. Ce n'est pas assez de reconnaître l'érudition consciencieuse de ce remarquable travail ; il faut louer aussi l'art judicieux et tout à fait personnel que met M. Rousseau à utiliser la connaissance qu'il a de la meilleure et de la plus récente littérature canonique matrimoniale.

Ce n'est point là, à vrai dire, un traité complet du *Mariage*. Plus modeste et plus pratique a été le but de l'auteur. Au surplus, voici les principaux chapitres du volume : Examen canonique des futurs. — Dispenses des empêchements publics ou occultes. — Revalidation des mariages nuls. — Cas perplexe. — Mariages *in extremis ;* — et en Appendices : Formalités de l'union civile. — Méthode abrégée pour la recherche des empêchements de parenté. C'est là, on le voit, l'encyclopédie sommaire des questions matrimoniales les plus usuelles. Le livre justifie scrupuleusement son titre. L'auteur a voulu offrir surtout aux prêtres du ministère des *Renseignements pratiques* suffisamment complets qui leur permissent d'avoir sous la main, en forme précise, et sans perte de temps en des lectures longues ou difficiles, toutes les règles et indications utiles à la résolution des difficultés qui se rencontrent le plus fréquemment dans la pratique matrimoniale.

Ecrivant surtout pour ses confrères plus immédiats, l'auteur a fait, dans sa brochure, une large place au droit statutaire particulier du diocèse du Mans ; c'est là un détail d'adaptation qui, malgré son apparence d'utilité plus restreinte, ne manquera pas d'intéresser même les amateurs du droit commun. Disons enfin qu'il y a beaucoup d'ordre matériel dans ce travail. La disposition typographique en a été très minutieusement étudiée pour le plus grand profit du lecteur. Signalons en particulier les tableaux synoptiques fort bien ordonnés grâce auxquels on peut sans peine saisir et utiliser pratiquement la méthode proposée par l'auteur pour la toujours difficile recherche des empêchements de consanguinité. C'est tout plaisir que de recommander aux clients de l'*Ami* un « Vade mecum » si judicieusement conçu, précieux entre tous, en raison même de sa simplicité et des incontestables services d'ordre pratique qu'il est appelé à rendre au clergé paroissial.

Quatre années d'opposition. *Discours politiques* de M. A. Ribot (1901-1905). — Deux vol. in-12 de XVI-328 et 452 p., 7 f. — Paris, Plon.

M. Ribot, qui est à la veille, dit-on, de se présenter à l'Académie, réunit en volumes les *Discours politiques* qu'il a prononcés au cours de ces quatre dernières années, ses années d'opposition. M. Ribot a toujours été un de nos grands orateurs politiques ; mais les grandes causes élèvent ceux qui les portent, et ces quatre années d'opposition, qui l'ont amené et maintenu sur le terrain des principes et du droit, ont révélé en lui une éloquence incomparablement supérieure aux habiletés et aux finesses de tactique où le politicien qu'il fut jadis avait dû souvent se réduire.

La plupart de ces discours portent sur la liberté d'enseignement et sur la liberté d'association, et sur les questions et incidents multiples et douloureux qui s'y sont rattachés depuis 1901. Nos bons journaux catholiques ont fait à la parole de M. Ribot la plus large place dans leurs comptes rendus parlementaires. On sera heureux de les relire ici, dans le texte complet de l'*Officiel*, et de posséder en ces deux volumes un arsenal de documents des plus importants pour l'intelligence de notre politique intérieure depuis le commencement du XX^e^ siècle.

Coins d'Egypte ignorés, par Albert Gayet. — Un vol. in-12 de XVII-306 p., 3 fr. 50. — Paris, Plon.

Vraiment, ce sont « coins ignorés » qui se révèlent à nous ici. C'est une révélation que ce livre. L'auteur est un de nos explorateurs célèbres ; il a passé des années en Egypte, dans la Haute-Egypte, dans la région des grands moines de jadis. Et il n'a pas vu seulement l'extérieur de ces ruines ; il a pénétré, ou essayé de pénétrer l'âme même des anachorètes, de revivre leur vie, de retrouver des impressions pareilles aux leurs, de reconstituer leur état d'âme, c'est-à-dire ce qu'il appelle « l'esprit de ces solitudes ».

Y a-t-il réussi ? Il doit être difficile d'y réussir si l'on ne porte en son cœur la foi qui en effet a peuplé ces solitudes. La vie chrétienne, et plus encore la vie monastique, est une chose absolument intérieure, qui ne s'étudie point par le dehors, qui ne se révèle qu'à qui la veut vivre. Et M. Gayet n'a certainement pas senti encore la vocation monastique germer dans les profondeurs de son âme. Il faut, en tous cas, lui tenir compte d'une loyauté qui est parfaite. Il a voulu être absolument objectif, et il l'est resté, alors même que l'on sent ou que l'on croit sentir qu'il ne comprend pas et que le sentiment qui domine en lui est plutôt voisin de l'étonnement. Mais, pour un lecteur averti, il n'est pas difficile de mettre au point la pensée qui chez lui est restée imprécise ou inachevée. Et comme il est d'ailleurs écrivain exquis et peintre admirable, c'est un charme que de le suivre, dans sa I^re^ partie (p. 1-232), à travers toutes ces « demeures des anachorètes » qu'il nous exhume et qu'il venge des calomnies de Flaubert et d'Anatole France (Schenoûdi, Antinoë, saint Jean Lycopolis, saint Macaire, saint Siméon, le moine Moïse, sainte Euphrosyne, etc.), et, dans sa II^e^ partie (p. 233-303), sur les traces toujours visibles de la dernière étape des croisades, à Damiette et à Mansourah.

A travers l'impérialisme britannique. *Impérialisme et nationalisme*, par J. de Cloture et J. Roques. — Un vol. gr. in-8 de 340 p., 5 fr. — Paris, Beauchesne.

Ce livre, malgré son titre qui rappelle les travaux de Victor Bérard ou de Pierre Leroy-Beaulieu, ne s'adresse évidemment pas aux économistes, qui le jugeraient trop pauvre de statistiques, encore moins aux diplomates, qui ne se reconnaîtraient point en cette langue d'une si mâle et si franche allure. Il est l'œuvre de deux jeunes gens, qui ont vu tout ce dont ils parlent, qui ont fait le tour de l'Empire britannique, qui ont entendu la plainte de l'Irlande, touché du doigt le péril américain au Canada, interrogé nos Terre-Neuvas, et même combattu aux côtés de De Wet. Ce qu'ils ont vu, ils nous

le disent ; et, en même temps qu'une expérience que l'on sent déjà très avisée et en train de se mûrir, c'est leur âme juvénile, éprise de patriotisme, de justice et de liberté, qu'ils épandent ici ; et c'est aussi un vif amour de l'Eglise, et l'impatience, bien légitime, de percer les voiles de l'avenir et de dire à l'avance sous quelle forme se réalisera au xx^e siècle le triomphe de la Croix.

En tête, une belle lettre du P. de Salinis ; et, dans le corps de l'ouvrage, de riches phototypies hors texte (surtout portraits, O'Connell, Gladstone, Salisbury, De Wet, Walter Scott, etc.).

ENCORE M. ERMONI

Notre gérant a reçu de M. Ermoni la lettre suivante :

Paris, le 23 août 1905.

Monsieur,

Je suis étonné que vous n'ayez pas inséré les deux premiers paragraphes de ma réponse. Inutile de vous dire que j'exige absolument, au nom de la loi, que vous les insériez.

Veuillez agréer etc. *(sic)*.

V. Ermoni.

Il ne nous en coûte pas de donner satisfaction à M. Ermoni. Voici les deux paragraphes :

Paris, le 29 juillet 1905.

Monsieur le Directeur,

Lorsque, il y a à peu près trois mois [1], un de vos collaborateurs fit un compte rendu anodin de mon article : ***La Théologie scientifique et la critique positive des documents***, paru dans la *Quinzaine*, je me permis de vous envoyer une lettre irréprochable dans la forme, où je discutais point par point toutes les appréciations du recenseur, en vous priant de l'insérer dans un de vos plus prochains n^os^. Non seulement ma lettre ne fut pas insérée, mais on ne daigna même pas me donner un mot de réponse. On me refusa ainsi la justice [2] que l'on accorde dans tous les organes de la presse qui se respectent.

Puisque dans le n° du 27 juillet 1905, page 679, XV, on s'occupe de ma Chronique théologique du 15 mai dernier, vous ne trouverez pas étonnant que j'emploie les moyens légaux [3] pour me défendre, tout en regrettant vivement que votre manque de charité [4] à mon égard m'ait mis dans l'obligation de suivre cette voie.

Compte réglé pour cette fois, nous l'espérons bien, définitivement.

[1] L'acribie de M. Ermoni se trouve ici en défaut : notre compte rendu a paru dans le n° du 9 février, p. 109.

[2] Puisque le susdit compte rendu était *anodin*, en quoi avons-nous violé la justice en n'insérant pas les trois pages de M. Ermoni ?

[3] C'est-à-dire une sommation par ministère d'huissier.

[4] Bien au contraire : c'est par charité que nous n'avions pas inséré la prose de M. Ermoni ; c'est par charité aussi que nous ne publions pas aujourd'hui sa toute dernière lettre. *(Notes de l'*Ami du Clergé).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° En quoi consiste exactement l'exemption de la juridiction épiscopale dont jouissent beaucoup d'Instituts religieux ?

2° Les Frères des Ecoles chrétiennes en bénéficient-ils, même en pays de mission ?

3° Est-il exact qu'en pays de mission les communautés religieuses relèvent non plus de la S. C. des Evêques et Réguliers, mais de celle de la Propagande ?

4° Une communauté de Frères des Ecoles chrétiennes peut-elle ouvrir une école sans l'agrément du curé de la paroisse et de l'évêque du diocèse ?

R. — Ad I. La réponse à cette question exigerait tout le long traité de l'exemption des religieux à vœux solennels.

Ad II. Par Frères des Ecoles chrétiennes, nous comprenons l'Institut fondé par saint Jean-Baptiste de la Salle. Cette société a été approuvée comme institut à vœux ***simples*** par Benoît XIV dans la bulle *In apostolicæ dignitatis solio*, du 26 janvier 1724. Dès lors qu'il y a les vœux simples, c'est que l'exemption n'est pas accordée en principe et qu'il n'y a pas d'ordre régulier au sens strict du mot.

Depuis, l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes est resté avec ses vœux simples, comme on peut le voir par la place que lui accorde Mgr Battandier dans son *Annuaire pontifical* [1]. On doit en conclure que l'Institut ne jouit pas de l'exemption comme les Réguliers.

Ad III. Il est bien exact qu'en pays de mission les communautés religieuses relèvent, non plus de la Congrégation des Evêques et Réguliers, mais de la Propagande. C'est elle qui donne l'approbation aux constitutions des Congrégations religieuses qui se vouent aux missions [2].

Quels sont les pays de mission ? La Propagande étend sa juridiction sur l'Océanie, l'Asie et l'Afrique, à l'exception de quelques parties, l'Amérique du nord, sauf le Mexique, une partie de l'Amérique du sud, l'Angleterre, l'Ecosse et l'Irlande, l'Allemagne, la Saxe, le Danemark, la Suède, la Norvège, les Balkans, la Turquie, la Grèce, la Suisse, etc. [3].

Ad IV. 1° La permission de l'évêque est requise s'il s'agit de fonder une *nouvelle* maison de Frères dans le diocèse. De fait, on lit dans l'art. III, chap. II, de la constitution *Conditæ a Christo* : « Episcoporum sunt jura, in diœcesi cujusque sua, permittere vel prohibere novas domos sodalitatum condi... »

Si une maison a été autorisée par l'évêque sans aucune restriction, cette maison peut certainement

[1] *Annuaire pontifical*, 1905, p. 394. — Cf. 1899, p. 321 ; — 1900, p. 399 ; — 1901, p. 472.

[2] Battandier, *Annuaire pontifical*, 1899, p. 412.

[3] Battandier, *Ibid.*

fonder une école sans une nouvelle permission, parce que le but de l'Institut étant de faire la classe aux enfants, la permission d'établir une maison implique celle de remplir tous les buts que s'est proposés le fondateur de la Congrégation.

Si la permission de l'évêque n'est pas requise pour la fondation d'une école en certaines circonstances, *toutes* les écoles, même celles fondées par les Réguliers, sont soumises à sa visite pour ce qui regarde l'enseignement du catéchisme, l'honnêteté des mœurs, les exercices de piété et l'administration des sacrements.

Pour les Congrégations à vœux simples, la preuve s'en trouve dans l'art. x, ch. II, de la Constitution *Conditæ a Christo*, où on lit : « Sicubi sodalitatum ædibus instituta curanda adjecta sint, uti gynæcea, orphanotrophia, valetudinaria, *scholæ*, asyla pueris erudiendis ; episcopali vigilantiæ ea omnia subsint quod spectat ad religionis magisteria, honestatem morum, exercitationes pietatis, sacrorum administrationem... »

La Constitution *Romanos Pontifices*, du 8 des Ides de mai 1881, traite la question et pour les écoles tenues par les réguliers et pour celles tenues par les séculiers. Il s'agit des écoles primaires tenues pour les enfants pauvres. Nous traduisons largement. On demandait si les écoles des pauvres, appelées *élémentaires*, devaient être soumises aux évêques, car la charge d'enseigner est un ministère des plus sacrés, et les écoles dont il s'agit se placent tout à côté des lieux de piété.

Leur nom même indique leur but. Elles ont été fondées pour apprendre à la jeunesse les premiers éléments des lettres, les premières vérités de la foi et les préceptes de la morale : éducation qui est nécessaire en tous temps, en tous lieux et à tous les genres de vie, et qui a autant d'influence sur le salut de l'humanité entière que sur celui de chacun en particulier. C'est en effet de l'éducation reçue dans l'enfance que dépend le plus souvent la conduite que l'on tiendra pendant le reste de la vie.

Les devoirs imposés aux maîtres qui enseignent dans ces écoles ont été parfaitement indiqués par Pie IX dans les lignes suivantes : « Dans ces écoles surtout, dit-il, il faut que les enfants de toutes les classes du peuple reçoivent, dès leurs plus tendres années, une instruction sérieuse des mystères et des préceptes de notre très sainte religion, et qu'ils soient soigneusement formés à la piété et à l'honnêteté des mœurs, à la vie religieuse comme à la vie civile. Dans ces écoles, c'est surtout la doctrine religieuse qui doit tenir le premier rang et dominer à tel point dans l'instruction et l'éducation, que les autres connaissances que la jeunesse y reçoit, paraissent n'être que des accessoires. »

D'après cela, il n'est personne qui ne comprenne que cette éducation des enfants doit être rangée parmi les devoirs des évêques et que les écoles dont il s'agit, qu'elles soient dans les grandes villes ou les hameaux, font partie des œuvres qui appartiennent entre toutes à l'administration diocésaine.

D'ailleurs ce que la raison affirme, l'histoire le met en lumière. Il n'est en effet aucune époque où ne se soit particulièrement manifesté le soin spécial des conciles pour établir et favoriser les écoles de ce genre, au sujet desquelles ils ont porté nombre de sages règlements. Ainsi leurs décrets ont pourvu à ce que, par le soin des évêques, ces écoles fussent établies et accrues dans les villes et dans les villages ; que les enfants y fussent admis et qu'ils pussent y recevoir une éducation autant que possible *gratuite ;* par leur autorité, des lois ont été faites pour que les élèves puissent s'appliquer à la religion et à la piété ; les qualités intellectuelles et morales que devaient posséder les maîtres ont été définies, et il a été prescrit à ces derniers de prêter serment suivant la formule de la profession de foi catholique ; enfin des surveillants ont été constitués pour visiter les écoles et s'assurer qu'il ne s'y introduisait rien de vicieux ni de préjudiciable et qu'on n'y omettait rien de ce que les lois disciplinaires diocésaines avaient prescrit.

En outre, les Pères des Conciles sachant parfaitement que les curés participaient, eux aussi, à la charge du ministère pastoral, leur attribuèrent un rôle important dans ces mêmes écoles d'enfants, dont le soin se rattache, par le lien le plus rigoureusement nécessaire, au soin des âmes. Il fut donc décidé que, dans chaque paroisse, des écoles d'enfants seraient établies sous le nom d'écoles *paroissiales ;* les curés eurent ordre de se charger de l'enseignement et de s'adjoindre pour cet office des maîtres et des maîtresses. On leur confia aussi la tâche de régir l'école et d'en prendre le plus grand soin. S'ils ne s'acquittaient pas fidèlement de toutes ces charges, ils étaient censés avoir manqué à leur devoir et jugés dignes des réprimandes de l'évêque.

Après avoir rappelé tous ces faits, la bulle conclut : « Nous déclarons que les évêques ont le droit de *visiter* toutes les écoles des pauvres dans les missions et les paroisses, aussi bien dans les régulières que dans les séculières. »

2° Pour les *curés*, le droit d'inspection est clairement indiqué par la Constitution *Romanos Pontifices*.

Quant à leur autorisation pour l'établissement d'une école sur leur paroisse, nulle loi ne l'exige. Par conséquent, quand les religieux ont demandé la permission de l'évêque, dans les cas où elle est requise, ils n'ont pas à demander celle du curé.

Voilà le droit absolu ; la pratique y apporte quelques adoucissements.

Q. — Une congrégation de femmes est canoniquement affiliée à une congrégation d'hommes qui lui fournit confesseurs et prédicateurs. L'un de ces prédicateurs, connaissant à fond les abus touchant les communions, la liberté des confessions et la direction qui se passent dans la communauté qu'il doit instruire, s'avise de

faire trois catéchismes sur le décret en s'inspirant du P. Pie de Langogne, du P. Meynard et du P. Lehmkuhl. De plus, il évite tout ce qui peut être personnalité, ou trop mordant, et s'en tient strictement aux principes. Satisfaction de la masse des religieuses, scandale de la supérieure, de l'assistante et d'une dizaine de sœurs qui se plaignent au supérieur général du prédicateur, l'accusant d'attaquer l'autorité et de favoriser l'indépendance des sœurs.

Le supérieur a-t-il, dans ces conditions, le droit de blâmer le prédicateur, et de lui défendre d'instruire sur ce sujet, en donnant comme motif :

1° Qu'il n'y a pas de doctrine commune sur le décret;

2° Que la doctrine de Pie de Langogne sur ce point n'est pas sûre, mais exagérée ;

3° Que si cette congrégation de femmes avait suivi cette doctrine, elle ne serait pas aussi florissante qu'elle est ;

4° Que Rome, voyant les inconvénients du décret, pense à le modifier dans un sens restrictif de la liberté ?

R. — Nous ignorons de quel Institut il s'agit; par conséquent nous devons rester dans les principes généraux.

Si l'exposé est conforme à la réalité, il s'ensuivrait que le décret du 17 septembre 1890 n'est pas connu dans la communauté en question et par conséquent n'y est pas observé. Pour répondre aux difficultés qu'éveille cette situation, qu'il nous suffise de citer les deux derniers articles :

VII. Le Très saint Père fait en outre commandement à tous et à chacun des supérieurs généraux, provinciaux et locaux des Instituts d'hommes et de femmes ci-dessus mentionnés, d'observer soigneusement et exactement les dispositions de ce décret, sous les peines portées contre les supérieurs qui violent les commandements du Siège apostolique, à encourir *ipso facto*.

VIII. Enfin il ordonne qu'une copie du présent décret, traduit en langue vulgaire, soit insérée dans les constitutions desdits Instituts pieux, et qu'au moins une fois l'an, au jour marqué, on le lise à haute et intelligible voix dans chaque maison, soit au réfectoire, soit dans un chapitre spécialement convoqué à cette fin.

Il y a donc obligation pour les supérieurs de faire lire chaque année, en langue vulgaire, le Décret en question, comme aussi de l'insérer dans les constitutions. Il en résulte pour les religieuses un droit à connaître cette législation, tant qu'elle n'aura pas été rapportée officiellement par le Saint-Siège par une loi universelle pour toute l'Eglise, ou par une dispense spéciale pour telle ou telle communauté.

Nous ne pensons pas que des supérieurs puissent d'eux-mêmes, en sûreté de conscience, soustraire la connaissance de ce décret à leurs inférieurs.

Faut-il blâmer le prédicateur qui prend sur lui de le faire connaître ? Nous ne le pensons pas, parce que le prêtre chargé d'annoncer la parole de Dieu doit en conscience rappeler à ses auditeurs les devoirs qui leur incombent. Or, il y a ici un devoir que nous croyons grave relativement à la connaissance à donner aux religieuses des dispositions du décret *Quemadmodum*.

Où prendre les commentaires, sinon dans les ouvrages des théologiens autorisés ? Or, Pie de Langogne, Lehmkuhl, Meynard, sont des hommes autorisés qu'on peut suivre en conscience. Il y a eu, il est vrai, des divergences sur des points de détail ; mais il y a unanimité sur les questions importantes.

Si la publication du décret doit être pour la communauté une source de dépérissement, c'est au Saint-Siège qu'il faut s'adresser pour obtenir une dispense.

Enfin, comme réponse à la dernière objection, on peut alléguer que la loi conserve sa valeur tant que le législateur ne l'aura pas abrogée. Est-il vrai que l'on prépare une modification à ce décret ? Cela importe peu devant la réponse qui précède.

Q. — Un immeuble et un capital ont été donnés, en bonne et due forme, à une Congrégation pour une œuvre pie, devenue impossible, au moins à la dite Congrégation. On demande si l'héritier du donateur peut, en conscience, 1° revendiquer l'immeuble et le capital, 2° en disposer à son gré ?

R. — C'est à l'évêque du diocèse où se trouve l'immeuble que la question doit être posée, parce que c'est lui qui est préposé par la constitution *Conditæ a Christo* à la surveillance des legs immobiliers faits aux Congrégations à vœux simples. De fait on lit au chapitre II, art. IX :

Qui vero fundi certæ domui tributi legative sint ad Dei cultum beneficentiamve eo ipso loco impendendam, horum administrationem moderator quidem domus gerat, referat tamen ad episcopum, eique se omnino præbeat obnoxium : ita nimirum ut neque Præposito neque Antistitæ sodalitii universi liceat quidquam ex iis bonis episcopo occultare, distrahere vel in alienos usus convertere. Talium igitur bonorum episcopus rationes accepti impensique, quoties videbitur, expendet; idem ne sortes minuantur, redditus ne perperam erogentur, curabit.

L'évêque demandera toutes les explications qui manquent dans l'exposé de la question, qui est trop sommaire pour que nous puissions hasarder un avis quelconque.

Q. — Une famille a le privilège d'un oratoire privé, accordé seulement pour les membres de la famille, domestiques ou visiteurs. La messe se dit *régulièrement* tous les jours. Les prêtres en visite pour plusieurs jours ou amenés dans cette famille pour une circonstance extraordinaire, par exemple un décès, peuvent-ils en sûreté de conscience pour eux-mêmes et le chef de famille, célébrer la messe dans cet oratoire privé, ou bien doivent-ils aller à la paroisse qui est distante de l'habitation d'une petite demi-heure ?

R. — Le rescrit concédant la faveur de l'oratoire privé porte ordinairement : « Unam missam pro unaquaque die » ; il suit de là que dans les oratoires ainsi autorisés, il ne peut y avoir qu'une messe par jour.

C'est d'ailleurs le droit commun depuis le décret du 15 décembre 1703, porté par Clément XI : « Il est défendu, y est-il dit, aux religieux, aux

prêtres, et même aux évêques, de célébrer dans un oratoire domestique quand déjà il y a eu une messe dans la matinée. »

Quelle est la gravité du précepte ? — D'après les auteurs les plus sérieux, même en l'absence de mépris, il obligerait *sub gravi* [1].

Nous pensons que l'on pourrait, par une demande spéciale, obtenir une plus grande latitude à raison de l'éloignement de l'église paroissiale.

Q. — Deux fervents chevaliers de la gaule se demandent s'il est permis de « jeter l'épervier » un jour de dimanche ou de fête. L'un, s'appuyant sur le déploiement de force musculaire que nécessite le jet de l'épervier, et sur la fatigue excessive qui est le résultat inévitable de cette opération répétée un grand nombre de fois, considère l'œuvre en question comme servile ; l'autre nie carrément et déclare la même œuvre libérale.

R. — La pêche qui demande grand travail n'est plus du nombre des œuvres communes permises le dimanche. Elle devient la ,besogne fatigante dont les maîtres se déchargent sur leurs domestiques, quand ils ont des serviteurs. Là-dessus les théologiens anciens et modernes sont d'accord. « Sententia probabilior et communior negat (venationem, aucupationem, piscationem) opera esse prohibita... : modo, intellige, hæc fiant sine magno labore. » (S. Lig., lib. III, n. 283). — « Licet pariter venari, piscari, aucupari ; nisi hoc fiat cum magno labore, strepitu, etc... » (Marc, n. 622). — « Venari, piscari, si fit cum sat magno labore et apparatu, censetur servile. » (Lehmkuhl, n. 549). — « Quæ certo communia sunt, non prohibentur ;... item venari, aucupari, piscari hamo, vel arundine vel parvis retibus, non autem magnis retibus cum magno apparatu et magno labore. » (Noldin).

La pêche au grand épervier entre évidemment dans la catégorie des pêches qui demandent grand travail, et nous la croyons défendue le dimanche comme œuvre servile.

Q. — Plusieurs fois, au confessionnal, des pénitentes m'ont demandé si c'était un péché d'aller au théâtre. Je m'efforçais de les en détourner. Elles insistaient : « Oui ou non, est-ce un péché ? » L'une d'elles, personne pieuse, d'un certain âge, était tout agitée. Des amis habitant la ville l'avaient invitée à venir passer chez eux quelques jours, ajoutant qu'ils la conduiraient à une représentation inoffensive (ils le disaient). Impossible de refuser l'invitation. Quant à la représentation, devrait-elle refuser de les y accompagner ?

Quel conseil donner en pareil cas ? Faut-il condamner le théâtre d'une manière absolue, pour toute espèce de gens, et ne point admettre qu'il y ait des représentations inoffensives ?

R. — Condamner *a priori* tout théâtre serait d'un rigorisme exagéré. Voici ce que dit saint Thomas : « Etiam officium histrionum quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum non est secundum se illicitum ; nec sunt in peccato mortali dummodo moderate luso utantur, id est, non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum. » Ce n'est donc pas le théâtre *in abstracto* qui doit être condamné, c'est *in concreto* tel ou tel théâtre irréligieux ou immoral par les scènes représentées ou ce qui accompagne les représentations. De nos jours, à la vérité, c'est plutôt le théâtre mauvais qui est en vogue ; néanmoins on peut, aujourd'hui encore, distinguer le théâtre honnête, le théâtre léger, le théâtre simplement immoral et enfin le théâtre d'une immoralité révoltante.

Nous ne dirons rien du théâtre honnête ; il ne crée de danger pour personne et tout le monde peut le fréquenter. Une personne pieuse cependant aura quelquefois à éviter le scandale des âmes faibles et ignorantes, quand on pourrait conclure de sa conduite que tout théâtre est permis ; avec quelques petites précautions cet inconvénient peut facilement être évité.

Le théâtre léger n'est interdit qu'à ceux qui sont facilement impressionnables et ont déjà fait l'expérience de leur faiblesse morale. A ceux-là il faut une raison sérieuse pour qu'ils puissent s'exposer au danger en y assistant ; un motif honnête quelconque suffit aux autres. Mais là encore, une personne pieuse, qui n'aurait rien à craindre pour sa vertu, devra se rappeler qu'elle pourrait bien scandaliser ceux qui ne sauraient pas distinguer entre théâtre léger et théâtre immoral.

Le théâtre qui reproduit des scènes scandaleuses, mais en évitant ce qui serait révoltant, le théâtre immoral autrement dit, qui est de sa nature pernicieux et par les sujets représentés et par les conclusions pratiques morales ou plutôt immorales qu'il fait naître chez les spectateurs, celui-là ne peut être permis qu'aux personnes assez fortement trempées pour ne pas subir un dommage sérieux dans leur foi ou leurs mœurs. Mais, lors même que celles-ci seraient à l'abri de fautes personnelles, elles n'oublieront pas que leur exemple peut être fatal et conduire à une perte certaine des âmes moins énergiques. Ici, le scandale est d'autant plus facile que le spectacle est plus attrayant, et il est tout particulièrement dangereux pour les adolescents. Les personnes qui résisteraient difficilement aux tentations de volupté ou d'impiété devront toujours se tenir à l'écart de ces spectacles immoraux, à moins que des raisons très sérieuses ne les obligent à courir le danger.

Quant aux spectacles d'une immoralité révoltante, ils créent un danger prochain presque universel, et ceux-là seuls peuvent y assister qui ont des motifs de la plus haute gravité.

Ainsi donc, quand on demande à un confesseur si oui ou non le théâtre ou tel théâtre est permis, la réponse doit varier suivant la nature des spectacles, l'âge et le tempérament des personnes, leur position sociale, les convenances à observer et

[1] Duballet, *Traité des Choses ecclésiastiques*, n. 222. — Parayre, *Les Chapelles domestiques*, sect. I, chap. IV, art. I. — Gattico, *De Oratoriis domest.*, cap. XXVII, n. 2. — Ferraris, V° *Oratorium*, n. 33. — Pasqualigo, t. I, *De sacr. miss.*, qu. 633. — Pignatelli, t. VI, cons. 98, n. 67.